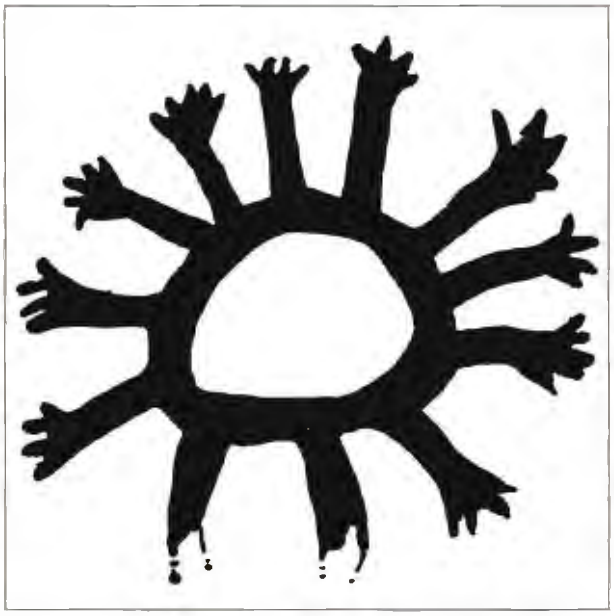
A · M · A · T · E · C · A

JULIEN RIES

ALLA RICERCA DI DIO

LA VIA DELL'ANTROPOLOGIA RELIGIOSA



Jaca Book

VOLUME 1

MANUALI DI TEOLOGIA CATTOLICA

AMATECA
Manuali di Teologia Cattolica

Direzione scientifica
Guy Bedouelle, Eugenio Corecco †, Libero Gerosa, Michael Kunzler,
Christoph Schönborn, Angelo Scola, Antonio Maria Sicari

Julien Ries

ALLA RICERCA DI DIO

LA VIA DELL'ANTROPOLOGIA RELIGIOSA

Sezione prima

L'uomo alla ricerca di Dio

Volume 1

Jaca Book

© 2009
Associazione Manuali di Teologia Cattolica
Lugano

© 2009
Editoriale Jaca Book S.p.A. Milano
Agente Internazionale

prima edizione italiana
settembre 2009

copertina e grafica
ufficio grafico Jaca Book

in copertina
Callejones de Potencio (Cuenca, Spagna),
raffigurazione di un sole i cui raggi terminano
con una mano umana (metà del III millennio a.C.).
In J. Ries (a cura di), *Il mito. Il suo linguaggio e il suo messaggio attraverso le civiltà*, Jaca Book, Milano 2005

Nihil obstat et imprimatur.
Lugani, die 12 martii 1993
† Eugenius Corecco
Episcopus Luganensis Ecclesiae
Nihil obstat et imprimatur.
Paderbornae, die 04 augusti 1997
Vicarius Generalis i. V. Dr. Schmitz
Creative Commons
Redazione e impaginazione
Gioanola Elisabetta, San Salvatore M.to (Al)

Stampa e confezione
Grafiche Flaminia, Foligno (Pg)
agosto 2009

ISBN 978-88-16-40879-1

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma
ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book spa - Servizio Lettori
Via Frua 11, 20146 Milano, tel. 02-48.56.15.20/29, fax 02-48.19.33.61
e-mail: serviziolettori@jacabook.it; internet: www.jacabook.it

PRESENTAZIONE GENERALE DI AMATECA

All'origine di AMATECA vi è l'iniziativa di un gruppo di teologi, di diversa provenienza linguistica e culturale e studiosi di discipline teologiche differenti, riuniti in una associazione. Il loro scopo è di realizzare l'elaborazione di una serie completa di manuali per l'insegnamento della teologia nelle Facoltà teologiche, nei Seminari, negli Istituti di scienze religiose e nei corsi di teologia per laici.

L'associazione AMATECA, che ha sede in Svizzera, a Lugano, si è assunta l'impegno di trovare, mediante la collaborazione del suo agente internazionale, l'Editoriale Jaca Book di Milano, editori in grado di presentare simultaneamente il suo progetto nelle diverse aree linguistiche.

AMATECA, nel pieno rispetto delle competenze dei singoli autori, raccoglie la sfida lanciata dall'attuale situazione dell'insegnamento teologico, caratterizzato da un eccesso di parcellizzazione. Sembra infatti possibile tentare una esposizione organica dell'*intellectus fidei* del dogma cristiano, che resti ad un tempo fedele alla tradizione e attenta alle ricerche attuali, capace di distinguere i dati acquisiti da ciò che è ancora problematico. La preoccupazione pedagogica sarà presente in larga misura in questo nuovo sforzo che, va aggiunto, nasce da un impegno autentico, già in corso da molto tempo, verso una rinnovata riflessione teologica più che da una operazione commerciale.

Al di là delle differenze di sensibilità e di specializzazione, gli autori di AMATECA hanno come comune riferimento l'opera di Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar, secondo un principio sistematico che guida tutta la ripartizione della materia e che può essere formulato nel modo seguente: Gesù il Cristo, «la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana» (*Gaudium et Spes* 10,2), non è solamente l'autore della redenzione, ma è anche il capo della creazione. Egli è «l'Alfa e l'Omega» (Ap 21,6) dell'uomo, del cosmo e della loro storia. Tale visione cristocentrica ha permesso di dividere la materia tradizionale in sette sezioni, per un totale di ventidue volumi.

PIANO GENERALE DEI MANUALI DI AMATECA

(* = volumi pubblicati)

Sezione prima
L'uomo alla ricerca di Dio

1*	Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa	Julien Ries
2*	L'uomo alla ricerca di Dio. La domanda dei filosofi	Norbert Fischer
3*	L'uomo alla ricerca di Dio. La domanda delle religioni	Horst Bürkle

Sezione seconda
Dio alla ricerca dell'uomo

4*	Dio alla ricerca dell'uomo. Rivelazione, Scrittura, Tradizione	Wendelin Knoch
5	Dio alla ricerca dell'uomo. Fede e Teologia	Azzolino Chiappini/Giorgio Sgubbi

Sezione terza
Il mistero del Dio Trinità:
il Padre Creatore, il Figlio Redentore, lo Spirito Santificatore

6*	Il mistero del Dio Trinità	Franz Courth

Sezione quarta
Gesù Cristo

7*	Dio inviò suo Figlio. Cristologia	Christoph Schönborn

Sezione quinta
La Chiesa

8	Lo Spirito Santo, Maria e la Chiesa	Barbara Hallensleben
9*	I sacramenti della Chiesa	Benedetto Testa
10*	La liturgia della Chiesa	Michael Kunzler
11*	La pastorale della Chiesa	Daniel Bourgeois
12*	Il diritto della Chiesa	Eugenio Corecco/Libero Gerosa
13	La missione della Chiesa Tomo I: Problemi teologici fondamentali Tomo II: Il contesto culturale-religioso attuale	a cura di Horst Bürkle
14*	La storia della Chiesa	Guy Bedouelle

Sezione sesta
La persona umana

15*	La persona umana. Antropologia teologica	Angelo Scola, Gilfredo Marengo, Javier Prades López
16	La persona umana. Antropologia filosofica	Carlos Valverde
17*	Tomo I: La vita spirituale del cristiano	a cura di Antonio Maria Sicari
	Tomo II: La vita spirituale del cristiano secondo san Paolo e san Tommaso d'Aquino	Servais Pinckaers
18	I fondamenti della morale cristiana	André-Marie Jerumanis
19*	Le virtù	Romanus Cessario
20*	L'agire morale del cristiano	a cura di Livio Melina
21	L'insegnamento sociale della Chiesa	Reinhard Marx/Helge Wulsdorf

Sezione settima
Dio e uomo nella Gloria

22	La venuta del Signore nella Gloria	Candido Pozo

LE EDIZIONI DEI MANUALI DI AMATECA

Italiano	Editoriale Jaca Book, Milano, Italia
Croato	Kršćanska Sadašnjost, Zagreb, Croazia
Francese	Éditions Saint-Paul, Luxembourg (distribuzione Cerf, Paris, Francia)
Inglese	Lit-Verlag, Münster-London, Gran Bretagna
Polacco	Pallottinum, Poznań, Polonia
Russo	Fondazione Russia Cristiana, Seriate (Bg), Italia
Spagnolo	Edicep Editorial, Valencia, Spagna
Tedesco	Bonifatius, Paderborn, Germania
Ungherese	Agapé, Szeged, Ungheria
Ucraino	Monastir Monachiv Studits'kogo Ustavu, Ucraina

INDICE

Introduzione XXI

Capitolo primo
LE VIE DELLA STORIA DELLE RELIGIONI 1

I. TEORIE SOCIOLOGICHE ED ETNOLOGICHE 1

1. La società alle origini del sacro: Émile Durkheim (1858-1917) 2
2. Le funzioni sociali del sacro: il «mana»
   Marcel Mauss (1873-1950) e Henri Hubert (1872-1927) 4
3. Una nuova interpretazione del «mana» e del sacro:
   Laura Levi Makarius 6
4. La violenza, fondatrice del sacro: René Girard 8
5. Un saggio di sociologia del sacro: Roger Caillois 12

II. LA FENOMENOLOGIA DEL SACRO 17

1. Nathan Söderblom (1866-1931) 17
2. Rudolf Otto (1869-1937) 18
   I fondamenti della sua ricerca sul sacro 19
   Natura del sacro e fenomenologia del numinoso 21
   Il sacro e il profano 22
   Il sacro come categoria *a priori* 23
   Il sacro, la religione e le religioni 24
3. Gerardus van der Leeuw (1890-1950) 26

III. Una ermeneutica del sacro: Mircea Eliade 30

1. L'orientamento della ricerca di Eliade 30
2. Il metodo integrale nella storia delle religioni 31
   L'approccio storico 32
   L'approccio fenomenologico 33
   L'approccio ermeneutico 34
3. Ierofania, la manifestazione del sacro 36
4. La natura del sacro 39
5. La funzione del sacro 43
   Il simbolo 43
   Il mito 44
   Il rito 46

IV. Georges Dumézil e Mircea Eliade, esploratori del pensiero umano 50

1. Considerazioni entusiaste e voci malevole 50
2. Un rinnovamento del metodo comparativo 54
3. Georges Dumézil: il metodo comparativo genetico 54
4. Mircea Eliade: un metodo comparativo tipologico 56

Capitolo secondo
LA PERCEZIONE DEL SACRO NELLA VITA DELL'*HOMO RELIGIOSUS* 59

I. L'esperienza religiosa dell'uomo nella società arcaica 59

1. L'emergere dell'*homo religiosus* 60
2. Dall'*Homo erectus* all'*Homo sapiens sapiens*.
   Esperienza religiosa e comunità 62
   L'evoluzione millenaria dell'*Homo erectus* 62
   L'esperienza religiosa della morte 63
   L'arte delle caverne, segno di un'esperienza religiosa di gruppi umani 64
3. L'esperienza religiosa nella società neolitica 65
   Nascita della società neolitica 65
   La formazione dei miti, lo sviluppo del simbolismo, la moltiplicazione dei riti 66
   Morte, culti funerari e credenze nella vita ultraterrena 67
   Aspetti del culto e del rituale 68
4. Conclusioni 69

Capitolo terzo
SIMBOLO 71

I. SIMBOLO, SIMBOLISMO 71

1. Cenni sugli approcci storici 72
I sensi fondativi 72
Simbolo e simbolismo dai Padri della Chiesa alla Riforma 72
Dal cartesianismo al romanticismo 74
Simbolo e nuovo spirito antropologico 75
2. Approcci semantici attuali 76
Precisazioni necessarie 76
Il segno 77
Il simbolo come segno 77
Dimensioni antropologiche del simbolo 78
Simbolo e archetipi 79
Simbologia e simbolismo 79
3. Approcci ermeneutici 80
Simbolo e sacro: Mircea Eliade (1907-1986) 80
a) L'uomo arcaico e le sue scoperte primordiali 80
b) Simbolismo cosmico ed esistenza umana 81
c) Simbolismo del centro e sacro 81
d) L'*homo religiosus* e il simbolo 82
Simbolo e psiche: Carl Gustav Jung (1875-1961) 83
a) Archetipi e immagine arcaica 83
b) Il simbolo, fonte energetica 83
c) Il simbolo, processo di individuazione 84
d) Simbolo, cultura e religione 84
e) Logica simbolica e divinazione 84
Simbolo e creatività: Jacques Vidal (1925-1987) 85
a) La dinamica del simbolo 85
b) La fioritura dell'*homo symbolicus* 85
c) Creatività, parola, alleanza 86
4. *Homo symbolicus*, *homo religiosus* 87
Alle origini dell'*homo symbolicus* 87
Il simbolo, carta d'identità dell'*Homo sapiens* 87
L'arte delle caverne: la comparsa del pensiero simbolico 88
Homo religiosus: le prime esperienze del sacro 88
Bibliografia 90

II. SIMBOLISMO, SIMBOLI E AMBIENTE 93

1. Il sacro e l'ambiente 94
Significato originale del termine 94
L'uomo alla scoperta delle strutture del reale 95

La manifestazione del sacro: ierofania 96
2. Il sacro, l'ambiente e il simbolo 96
La volta celeste 97
La terra 97
La luce 98
La montagna 98
L'albero 100
L'acqua 101
3. L'ambiente e l'esperienza del sacro 102
L'uomo e lo spazio sacro 102
Il sacro e il simbolo del centro 103
4. Conclusioni e prospettive 104
Bibliografia 105

Capitolo quarto
MITO 107

I. Il senso del termine greco *mythos* 107

II. Il mito come spiegazione delle origini 108
1. Mito e mitografia 108
2. Natura e funzione del mito 109
3. Mito e origini 109
4. Il mito e il suo messaggio 110
Bibliografia 111

III. Dal mitogramma al mito. La prima grande esperienza del sacro 112
Conclusione 114
Bibliografia 114

IV. Il mito e il suo messaggio nel comportamento dell'uomo delle società arcaiche 115
1. La natura del mito: approcci 115
Alcuni orientamenti della ricerca 115
La struttura religiosa del mito 116
2. Le categorie del mito 117
I miti cosmogonici 117
I miti d'origine 118
I miti di rinnovamento 118
I miti escatologici 119
3. Il messaggio del mito 119
Mito e archetipo 120

Il mito comunica un messaggio 121
4. Messaggio mitico e comportamento umano 122
Modello mitico e azione umana 122
Efficacia mitica e importanza del rituale 123
Comportamento mitico e virtù creatrice 123
5. Sintesi finale 124
Bibliografia 125

V. Pellegrinaggio e pensiero mitico 127

1. Tentativo di tipologia del mito 127
2. Linguaggio e messaggio del mito 128
Il mito è un linguaggio e un messaggio 128
Mito, rito e simbolo 129
Il mito dell'eterno ritorno 129
3. Pellegrinaggio e sacro 130
Lo spazio sacro 130
Il tempo sacro 131
4. Pellegrinaggio e comportamento mitico 132

VI. Il mito cosmogonico, fondamento di tutti i miti 133

1. La montagna cosmica 135
2. Caos acquatico e mostri 135
3. Il cielo *in illo tempore* 135
4. L'uovo cosmico 136
5. La coppa primordiale 136
Bibliografia 137

VII. Miti della caduta 138

1. Punti di vista sul mito della caduta 138
Tempo storico 138
Teogonia 139
Cosmogonia 139
Antropogonia 139
2. Religioni arcaiche e tradizioni orali 140
3. Civiltà antiche 142
Egitto 142
Sumer e Babilonia 144
India antica 146
Iran antico 147
Grecia antica 149
4. Religioni universali 151
Gnosticismo e manicheismo 151
Ebraismo 154

Cristianesimo 157
Islamismo 157
5. Conclusione 158
Bibliografia 159

Capitolo quinto
RITO 161

I. Il rito e l'uomo 161
1. Il rito nella vita dell'*homo religiosus* 161
Il rito e l'*homo religiosus* 161
L'iniziazione nella vita dell'*homo religiosus* 162
2. Conclusioni 163

II. Il rito nella vita dell'*homo religiosus* 164
1. Il rito e la condizione umana 164
2. Rito, archetipo ed esperienza del sacro 164
3. Natura e funzione dei riti religiosi 166
Bibliografia 167

III. Riti nella vita dell'uomo preistorico 168
1. Culti funerari arcaici: l'uomo di Neandertal e del Paleolitico superiore 168
2. Riti funerari del Neolitico 170
3. Le case sacralizzate e i santuari 171
4. Il culto delle dee neolitiche 173
5. Iscrizioni rupestri, menhir e culto astrale 174
6. Le religioni di tradizione orale, oggi 176
I miti e la loro riattualizzazione 177
Tradizione orale e iniziazione 177
L'Essere supremo 178
7. Mana, totem e tabù 178
Il vocabolario 178
Le teorie 179
Bibliografia 181

IV. Riti di iniziazione 182
1. Il sacro, le ierofanie e l'esperienza religiosa 182
2. Il rito e il suo significato 184
Significato originario 184
Tentativi di definizione del rito religioso 185
Il rito nella vita dell'*homo religiosus* 186

3. I riti di iniziazione e l'esperienza religiosa 187
Un tentativo di classificazione 187
Elementi essenziali nella struttura dei riti di iniziazione 187
4. Conclusioni 188

Capitolo sesto
IL RAPPORTO UOMO-DIO
NELLE GRANDI RELIGIONI PRECRISTIANE 191

I. Rapporti tra uomo e dio nell'Egitto dei Faraoni 191
1. Gli dei egizi 191
2. L'uomo e la vita 192
3. La mediazione del re: sacerdozio e culto 193
4. Gli dei d'Egitto, il destino, la pietà 195
5. Dio e l'uomo nella pietà di Osiride 197
Bibliografia 199

II. Gli dei e gli uomini in Mesopotamia. Sumeri, Accadi e Babilonesi 201
1. Gli dei mesopotamici 202
2. Lo splendore divino 203
3. Origine e significato dell'uomo 204
4. Decreti divini e destino dell'uomo 204
5. La divinazione come tentativo di scoprire la volontà degli dei 206
6. Il re divino in Mesopotamia 207
7. L'uomo in preghiera davanti al suo dio 208
Bibliografia 210

III. Gli dei e gli uomini nelle antiche religioni indo-iraniche 212
1. Alcuni aspetti della religione vedica 212
2. Il sacrificio nei *Brahmāna* 214
3. Interiorizzazione del sacrificio 215
4. L'uomo e Dio nella *bhakti* 216
5. Il buddhismo, umanesimo e saggezza 217
6. L'uomo di fronte a Dio secondo Zarathustra 218
7. Il mazdeo e i due Spiriti 220
Bibliografia 222

IV. L'uomo greco e i suoi dei 224
1. La religione greca 224
2. Il fatto religioso e il sentimento del divino 225
3. Divinità e culto della religione olimpica 226

4. L'*homo religiosus* greco alla ricerca della salvezza: i misteri 227
5. Iniziazione orfica e credenza nella sopravvivenza 228
6. Il greco e i suoi dei taumaturghi guaritori 229
7. La religione greca come *praeparatio evangelica* 230
Bibliografia 231

V. I ROMANI DI FRONTE AI LORO DEI 233

1. Le strutture storiche della religione romana 233
2. Gli dei romani e l'attività umana 235
3. *Religio et pax deorum* 236
4. L'uomo romano e il suo culto degli dei 237
5. La divinazione come ricerca della volontà divina 238
Bibliografia 240

Conclusione
LA COSCIENZA RELIGIOSA DELL'UOMO
NELLA SUA RICERCA DEL DIVINO 243

1. Da *Homo habilis* a *Homo sapiens* 243
   Homo habilis, inventore della prima cultura 243
   Da *Homo erectus* a *Homo sapiens* 244
2. L'uomo maddaleniano: un *homo religiosus* 245
   L'arte delle caverne 245
   Un'arte simbolica 245
   Un'arte religiosa 246
3. La formazione della coscienza del divino 247
   La sedentarizzazione e l'agricoltura 247
   La nascita simbolica degli dei 247
   Coscienza del divino e sua rappresentazione da parte dell'uomo 248
   Coscienza della presenza degli dei 249
4. Conclusioni 250

Epilogo
UNA NUOVA ANTROPOLOGIA
RELIGIOSA FONDAMENTALE 251

1. L'antropologia religiosa 251
   L'antropologia biblica 252
   L'antropologia patristica 252
   Antropologia religiosa e umanesimo 253
   L'antropologia religiosa e il sacro 254
   L'*homo religiosus* e il sacro secondo Mircea Eliade 255

L'antropologia e il fatto religioso 256
2. La comparsa di una nuova antropologia religiosa fondamentale 257
L'*homo religiosus* 258
L'espressione del sacro e il suo significato nel corso della storia dell'umanità 259
L'*homo religiosus* e la sua esperienza del sacro 260
Homo religiosus, homo symbolicus 261
Il mito, il suo linguaggio e il suo messaggio 262
Il rito nella vita dell'*homo religiosus* 263
Una nuova antropologia religiosa e la paleoantropologia 264

Appendice

LA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI
E IL MAGISTERO DELLA CHIESA
NELLA SCIA DEL CONCILIO VATICANO II 267

1. Capisaldi: dai Padri della Chiesa al Vaticano II 267
2. Il Concilio Vaticano II e i papi Paolo VI e Giovanni Paolo II 273
Testi del Concilio Vaticano II 273
Interventi dei papi Paolo VI e Giovanni Paolo II 276
a) Paolo VI (21 giugno 1963-6 agosto 1978) 276
b) Giovanni Paolo II eletto il 16 ottobre 1978. Il magistero solenne 277
3. Il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso 279
Le prime tappe 279
Dialogo e annuncio 282
Dialogo interreligioso e teologia delle religioni 285
a) Le evoluzioni più significative del pensiero teologico a partire dal Vaticano II 285
b) Diagnosi della situazione presente 286
c) Prospettive per il futuro 287
4. La Commissione Teologica Internazionale e la teologia delle religioni 288
Lo *status quaestionis* 289
I presupposti teologici 290
a) L'iniziativa salvifica del Padre 290
b) L'unicità della mediazione di Gesù 290
c) L'universalità dello Spirito Santo 290
d) La Chiesa, sacramento universale di salvezza 290
Alcune conseguenze per la teologia delle religioni 291
a) Il valore salvifico delle religioni 291
b) La rivelazione 291
c) Verità e posizioni pluraliste 291
d) Dialogo interreligioso e mistero della salvezza 292

5. La dichiarazione *Dominus Jesus* 292
La rivelazione di Gesù Cristo, completa e definitiva 293
Il *Logos* incarnato e lo Spirito Santo nell'opera di salvezza 294
Unicità e universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo 294
Unicità e unità della Chiesa 295
Chiesa, Regno di Dio e Regno di Cristo 295
La Chiesa e le religioni di fronte alla salvezza 295
6. Conclusioni 296
Bibliografia 297

Indice dei nomi 305

INTRODUZIONE

Nato in Svizzera a Lugano nel solco del Concilio Vaticano II, il progetto *Amateca* pubblica una serie di volumi concepiti come *Manuali* di introduzione ai diversi campi della teologia cattolica. Destinati alle facoltà di teologia, ai seminari, agli istituti di scienze religiose e ai corsi di teologia per laici, queste opere devono servire all'insegnamento teologico nell'ottica di una presentazione organica dell'intelligenza della fede nel contesto mondiale attuale. Si tratta di dimostrare che Cristo è la chiave, il centro e la prospettiva della storia umana, l'*alpha* e l'*omega*, che comprende l'uomo, il cosmo e la storia.

Intitolato *L'uomo alla ricerca di Dio*, il primo volume presenta, appunto, l'uomo alla ricerca di Dio nel quadro e alla luce dell'antropologia religiosa, una disciplina che si distingue dall'etnologia religiosa, dalla storia delle religioni e dalla sociologia religiosa. Essa studia l'uomo sia come creatore e utilizzatore dell'insieme simbolico del sacro, sia come portatore delle credenze religiose che dirigono la sua vita e il suo comportamento. Si tratta dell'uomo considerato nella sua unità e nella sua totalità, l'uomo corpo e anima, cuore e coscienza, pensiero e volontà. Questa antropologia è basata sull'*homo religiosus* e sul suo comportamento attraverso l'esperienza del sacro. Il volume è suddiviso in sei capitoli.

Il primo capitolo è dedicato ai grandi dibattiti del XX secolo all'interno del positivismo, del marxismo e della secolarizzazione, da una parte, e i protagonisti degli studi sull'uomo religioso e sulla sua esperienza del sacro, dall'altra. Le prime teorie sul sacro sono state elaborate dagli etnologi e dai sociologi a partire da due dati: il *mana* e il *totem*. Essi interpretarono il *mana* come una forza impersonale e anonima presente nel clan e in ciascuno dei suoi membri. Ai loro occhi, questa forza sarebbe all'origine dei diversi fenomeni della vita del clan. Ipostasi del clan, il *totem* simbolizzerebbe questa forza. Matrice del sacro, il *mana* sarebbe alle origini della religione e delle religioni. Con tali formulazioni in continuo rinnovamento, le scuole sociologiche si consolideranno in questa ideologia positivista.

Al seguito di Schleiermacher, lo storico delle religioni Nathan Söderblom s'impegna in una ricerca sul fenomeno religioso e finice per scoprire che «il sacro costituisce il tratto più

essenziale del divino inteso come senso religioso». Il suo discepolo Rudolf Otto osserva con inquietudine la corrente della desacralizzazione avviata da Feuerbach, che considera le religioni come estrapolazioni della natura umana. Storico delle religioni, Otto procede a uno studio comparato del vocabolario dell'uomo religioso, studio che lo porta a scoprire un elemento di una qualità assolutamente speciale, qualcosa di ineffabile designato con il termine *sacer* e che egli qualifica con *Numinöse*, vocabolo formato da *numen*, la divinità. L'uomo religioso arriva a distinguerlo nel corso di un progresso di quattro tappe: il sentimento di creatura, il *tremendum*, il *mysterium* e infine il *fascinans*, ciò situandosi a livello delle religioni della salvezza. È attraverso numerose analisi e una lunga pratica che il maestro di Marburgo descrive questa esperienza del sacro. Mircea Eliade riprende il cammino intrapreso da Otto e si collega a «quest'uomo nello spirito» che chiama *homo religiosus*. Si tratta di un uomo storico che assume nel mondo un modo specifico di esistenza condizionato dalla sua credenza e che la storia comparata delle religioni mette in luce. Lo si scopre in una serie di situazioni esistenziali che lo mettono in rapporto con la Trascendenza; ne veniamo a conoscenza grazie al suo universo spirituale e al suo comportamento: egli vive l'esperienza del sacro. Egli scopre il sacro dal fatto che si manifesta nel tempo e nello spazio come qualcosa di totalmente differente dal profano. Ogni manifestazione costituisce una ierofania. Secondo Eliade, grazie alle diverse ierofanie, l'*homo religiosus* è messo in rapporto in modo simbolico con il Trascendente, il Numinoso, il Divino. I numerosi studi di Rudolf Otto e di Mircea Eliade hanno permesso di enucleare molti elementi strutturali di una nuova antropologia religiosa.

Il secondo capitolo del nostro *Manuale* si pone alla ricerca della percezione del sacro nella vita dell'uomo arcaico. A partire dal 1959, nei giacimenti della Rift Valley in Tanzania e ad est del lago Turkana in Kenya, archeologi e antropologi hanno scoperto ciottoli tagliati dispersi in mezzo a resti umani. È la cultura di Olduvai e del suo autore, l'*Homo habilis*, un bipede dalle mani libere che ha utilizzato strumenti da lui stesso fabbricati, che è stato capace di concepire e di realizzare un progetto, di scegliere i materiali necessari in base alla loro struttura e al loro colore. L'*Homo habilis* è creatore e ha coscienza di essere creatore; si differenzia radicalmente dagli Australopitechi.

Il suo successore *Homo erectus* è presente in Africa un milione e 700.00 anni fa circa; emigra in Cina, a Giava e in Europa prima di scomparire completamente verso il 150000 a.c. Ha inventato il fuoco, mostra una coscienza creativa più sviluppata, un nuovo equilibrio antropico, una vera coscienza della simmetria e del simbolismo. Grazie ad esse, la sua immaginazione, influenzata dallo spettacolo della volta celeste, del movimento del sole, della luna e degli astri, impressionata dalle montagne, dall'acqua e dagli alberi, gli fa vivere una prima esperienza del sacro. Nel 150000 a.C. circa arriva l'*Homo sapiens*, una branca importante del quale, l'Uomo di Neandertal, scompare verso il 40000 a.C. L'*Homo sapiens* si caratterizza per la cultura detta musteriana (bulini e raschietti lavorati) e per la sepoltura dei suoi defunti in fosse scavate appositamente: nelle tombe si trovano diversi oggetti e resti di offerte alimentari. Legati alle sepolture e alle offerte a Kafzeh e Skul in Palestina (90000 a.C.), i riti funerari sono testimonianze della credenza nell'esistenza di un mondo trascendente al di là del mondo reale.

Verso il 40000 a.C. arriva una nuova popolazione che crea una cultura raffinata: lavorazione del silice, dell'osso, del corno, dell'avorio e invenzione dell'arco. Si tratta dell'*Homo sapiens sapiens* del Paleolitico superiore, che scoprirà l'arte dei rifugi sotto la roccia e delle grotte dipinte, luoghi che servono soprattutto ai riti di iniziazione. Le pitture delle volte e delle pareti delle caverne sono un segno dei primi saggi di concettualizzazione, con mitogrammi in vista dell'iniziazione dei giovani del clan: volta celeste, arcobaleno, animali e alcune figure. Nei riti funerari vediamo la diffusione dell'ocra rossa, simbolo della vita, dei numerosi oggetti ornamentali per il defunto, delle conchiglie o perle inserite nelle orbite oculari allo scopo di donare al defunto gli occhi dell'immortalità. La coscienza religiosa di una comunità fa la sua apparizione.

A partire dal 12000 a.C., nel Vicino Oriente comincia l'attaccamento delle popolazioni alla terra: la sedentarizzazione con la creazione dei primi villaggi e, nell'8300 a.C. circa, il debutto della vegetocoltura e dell'agricoltura, così come l'apparizione della rappresentazione delle prime figure divine, la dea-madre e il toro. La formazione della religiosità del Neolitico è ormai avviata nel mondo mediterraneo e nel Vicino Oriente: le rappresentazioni del divino si moltiplicano, i santuari annunciano la nascita dei culti, gli oranti appaiono con le braccia e le mani levate verso la volta celeste. L'*homo religiosus* percepisce una nuova dimensione dell'antropologia religiosa. Il lettore indovina l'importanza di questo capitolo per l'antropologia religiosa.

È il momento di passare allo studio delle tre costanti del sacro grazie alle quali l'esperienza del sacro funziona nella coscienza e nella vita dell'*homo religiosus*; da qui la necessità dei tre capitoli sul simbolo, sul mito e sul rito.

Il *simbolo* è un segno concreto che evoca, attraverso un rapporto naturale, l'invisibile, ossia un aldilà di se stesso. È costituito da un significante e un significato. Il significante, che è materiale, apre una via d'accesso al significato che, invece, sfugge alla dimensione spazio-temporale. Il significante rappresenta il mediatore di un'alleanza. Specifica dell'uomo, l'attività simbolica è retta dall'immaginazione, elemento essenziale della *psyche*: è l'immaginazione che crea il pensiero simbolico, ordinatore dell'insieme delle immagini e relazioni d'immagini che formano il capitale pensato dall'*Homo sapiens*. Il tragitto antropologico che funziona nell'attività simbolica costituisce lo scambio incessante al livello dell'immaginario tra le pulsioni soggettive e assimilatrici dell'essere umano e le intimazioni oggettive che emanano dall'ambiente cosmico e sociale. Siamo in presenza di un dinamismo organizzatore e riformatore che lavora sulle immagini percepite. Eliade ha mostrato l'importanza del simbolo nella vita e nel comportamento dell'*homo religiosus* fin dalla presa di coscienza della sua posizione nell'universo, che gli ha fatto scoprire la volta celeste e le regioni siderali: il sole, la luna, gli astri. Presso l'uomo arcaico le immagini e i simboli hanno funzionato come una sorta di laboratorio sperimentale. Il simbolo resta un germe di credenza ed epifania di un mistero, fonte di energia che lega il cosciente all'incosciente e sorgente di creatività. Esso costituisce una struttura fondamentale dell'antropologia religiosa.

Il *mito* riporta una storia sacra, un avvenimento primordiale ed esemplare per il comportamento dell'uomo, che tenta di ricongiungere il tempo, il tempo sacro delle origini. Agli oc-

chi di Mircea Eliade e di Paul Ricoeur, il mito conserva la sua capacità esplorativa per l'uomo moderno perché, attraverso la sua funzione simbolica, svela il legame dell'uomo con il sacro. Esso costituisce così uno strumento mentale per l'*homo religiosus*. Nella gerarchia dei miti si collocano all'inizio i miti cosmogonici che rappresentano la storia santa dei popoli. Seguono i miti di rinnovamento: intronizzazione, nuovo anno, ciclo delle stagioni. I miti escatologici sono innumerevoli: diluvio, crollo delle montagne, terremoti, epidemie. Il mito dà un messaggio sulla condizione umana. In questo contesto abbiamo sviluppato il tema e il messaggio del mito della caduta presente in tutte le tradizioni religiose. Tale mito vede nella caduta un evento accaduto prima delle origini della creazione del cosmo, ma le cui conseguenze continuano a pesare sulla condizione umana degradata. Nelle diverse culture la riflessione porta alla condizione attuale dell'uomo a confronto con la sua situazione primordiale. Tutto il mito rivela modelli esemplari per l'azione umana: è normativo per il comportamento dell'uomo e per la sua relazione con la Trascendenza.

Il *rito* prende posto all'interno di un'espressione simbolica attraverso la quale l'uomo cerca un contatto vitale con la realtà trascendente. È composto di una tecnica e di un simbolismo messo in opera in vista dell'efficacia dell'esperienza vissuta del sacro. Il rito è un'azione pensata dallo spirito, decisa dalla volontà ed eseguita dal corpo. L'atto rituale è legato a una struttura simbolica attraverso la quale si crea un passaggio dal significante al significato, dall'immaginario all'ontologico, dal segno all'essere: è sempre un passaggio all'aldilà. Nell'esperienza religiosa gioca un ruolo essenziale perché è fondatore e generatore di forme nuove e di comunione con il divino. È anche principio di coerenza, è vincolo all'interno di un gruppo e procede organicamente dal simbolo e dal mito; si trova al livello del sacro vissuto. A partire da un atto iniziale, ricostruito per mezzo del rituale, l'azione dell'uomo è rivestita di una dimensione nuova. Il rito si fonda su un archetipo che si presenta come un ideale e un modello primordiale. Così l'archetipo di Osiride in Egitto valorizza l'imbalsamazione che, mediante il rito, ricompone il corpo del defunto. I riti di iniziazione operano un compimento nella ripetizione dei gesti creatori delle origini. In Grecia, l'iniziazione prepara il fedele alla beata immortalità.

A conclusione di questa presentazione delle strutture di una nuova antropologia religiosa, il sesto capitolo del nostro *Manuale* procede in un percorso attraverso le grandi religioni che, durante i tre millenni precedenti la nascita del cristianesimo, si sono sviluppate dall'India fino alle regioni mediterranee: l'induismo, le religioni mesopotamiche (Sumer, Akkad, Babilonia), le religioni dell'Iran, la religione egizia, le religioni greca e romana. Grazie alla scrittura inventata nel corso del IV millennio, esse ci hanno trasmesso un enorme patrimonio di documenti e di testi. Religioni del Libro, sono anche religioni di salvezza. Ci troviamo davanti a una rivoluzione di simboli, a una ricchissima mitologia e a un'abbondanza di riti mostrati dall'*homo religiosus* allo scopo di immergersi nel sacro ed entrare in comunicazione con le divinità. A tal fine ha creato rappresentazioni e statue, ha costruito santuari e templi per proteggerli e venerarli, ha inventato gesti e riti per esprimere davanti a essi il suo senso di dipendenza, di adorazione e le sue domande di perdono, ha composto preghiere di supplica, di riconciliazione, di penitenza e inni di lode. In loro onore ha organizzato feste e pellegrinaggi,

liturgie solenni, giochi e processioni al fine di attirare il loro sguardo e la loro benevolenza. Tutto ciò manifesta una straordinaria esperienza del sacro. In vista di descrivere questa esperienza dell'*homo religiosus* vissuta nelle religioni precristiane, i Padri greci, seguendo Giustino il martire e Clemente d'Alessandria, hanno utilizzato l'espressione *Logos spermatikos*, i *semina Verbi* sparsi come semente sull'umanità. Nella sua dichiarazione *Nostra aetate*, il Concilio Vaticano II si è ricollegato a questa dottrina patristica.

Capitolo primo
LE VIE DELLA STORIA DELLE RELIGIONI

I. Teorie sociologiche ed etnologiche

Nel 1864, in un libro ancora oggi celebre, *La Città antica*, Fustel de Coulanges esaminava le antiche credenze e i culti della Grecia e di Roma[1]. Attraverso lo studio del diritto comparato, egli poneva il problema del sacro nella società arcaica. Nel 1866, Mac Lennan rivelava al mondo della cultura l'esistenza dell'esogamia nelle società primitive e sollevava al tempo stesso il problema del totemismo, al quale attribuiva carattere religioso[2]. A questa ricerca, James Frazer dedicherà una parte importante delle sue opere[3]. Discepolo di Mac Lennan e amico di Frazer, Robertson Smith prende l'avvio dal totemismo ed elabora la sua teoria del sacrificio presso i Semiti[4]; banchetto familiare di cui rimarranno vestigia a Roma nei *sacra gentilica*, il sacrificio clanico si fonda sull'identità di natura e sulla comunione con l'animale totemico. A questa nozione, Robertson Smith giustappone l'idea del santuario, proprietà divina e fondamento del sacro. Così, nelle religioni semitiche arcaiche, il sacro si fonderebbe su una natura comune al dio e al fedele e sulla nozione di proprietà divina. Nel frattempo, le scoperte di Spencer e di Gillen in Australia continuano ad aggiungere nuove tessere al mosaico del totemismo. Lo studio comparato della documentazione etnografica, che si fa ogni giorno più abbondante, spinge i ricercatori a porsi – nel quadro degli interrogativi dell'epoca sulle origini e

[1] N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Durand, Paris 1864 [tr. it. *La città antica. Studio sul culto, il diritto, le istituzioni di Grecia e di Roma*, 2 voll., a cura di G.E. Calapaj, Laterza, Bari 1925].

[2] J.F. Mac Lennan, *Primitive Marriage*, Macmillan, London 1896.

[3] J.G. Frazer, *Totemism*, A. and C. Black, Edinburgh 1887; *The Origin of Totemism*, in «Fortnightly Review», London 1899, pp. 647-666 e pp. 835-853; *The Golden Bough*, 2 voll., Macmillan, London 1890; 3 voll., London 1900; 12 voll., London 1907-1913 [tr. it. *Il ramo d'oro, storia del pensiero primitivo*, 3 voll., Roma 1922; *Il ramo d'oro, studio della magia e la religione*, Boringhieri, Torino 1965]; *Totemism and Exogamy*, 4 voll., Macmillan, London 1910.

[4] W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites, The Fundamental Institution*, A. and C. Black, London 1889, 1894², 1927³.

sull'evoluzione della religione – il problema del sacro nelle religioni arcaiche. Ben presto, Durkheim s'interesserà ai fenomeni religiosi, poiché, ai suoi occhi, la religione contiene sin dalle sue origini elementi in grado di dar vita alle diverse manifestazioni della vita collettiva. La sua ricerca farà degli studi sul sacro uno dei pilastri della storia delle religioni.

1. La società alle origini del sacro: Émile Durkheim (1858-1917)

Nel 1882, uscito dall'Ecole Normale dove ha subito la forte influenza di Fustel de Coulanges, Durkheim si volge allo studio dei fenomeni sociali, ch'egli intende indagare con la rigorosa obiettività delle discipline scientifiche[5]. Auguste Comte gli ha fornito uno schema storico, le tre tappe dell'umanità: la tappa mitica, la tappa teologica, la tappa positivista. E gli ha anche fornito due idee fondamentali: la critica dell'individualismo e l'irriducibilità dei fatti sociali. Durkheim ha letto Spencer, impregnandosi dei suoi *Principi di Sociologia* dedicati allo studio delle idee religiose e del culto degli antichi, radice comune a tutte le religioni[6]. Raggiunta in Germania, con Wundt, la propria formazione sociologica, tiene nel 1887 all'Università di Bordeaux i primi corsi di scienze sociali.

Durkheim concepisce la società come un realtà *sui generis*, una realtà metafisica superiore e come un organismo che trascende l'individuo. I fatti sociali sono fenomeni suscettibili d'esercitare sull'individuo una costrizione esterna; e hanno esistenza propria, indipendente dalle manifestazioni individuali[7]. Agli occhi di Durkheim, il sociologo dovrà privilegiare i fatti religiosi, poiché la religione contiene sin dalla sua origine elementi in grado di dar vita alle diverse manifestazioni della vita collettiva: scienza, poesia, arte, diritto, morale e famiglia[8]. Concetto-chiave della sua ricerca è la nozione di coscienza collettiva, con la quale egli intende l'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri d'una stessa società e

[5] Disponiamo di due bibliografie di Durkheim e dell'edizione integrale delle sue opere. S. LUKES, *Emile Durkheim, his life and work, a historical and critical study*, The Penguin Press, London 1973; *Bibliography of Durkheim publications*, pp. 561-590; VICTOR KARADY, *Emile Durkheim, Textes*, 3 voll., Éditions de Minuit, Paris 1975: *1. Eléments d'une théorie sociale; 2. Religion, morale, anomie; 3. Fonctions sociales et institutions; bibliographie des oeuvres d'Emile Durkheim*, pp. 487-541. Citiamo come segue i tre volumi: *Textes, 1; Textes, 2; Textes, 3*. L'opera fondamentale di Émile Durkheim per lo studio del sacro è *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1912 [tr. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di C. Cividali, Edizioni di Comunità, Milano 1963, 1982³].

[6] H. SPENCER, *Principles of Sociology*, 3 voll., Williams and Norgate, London, I, 1876; III, 1882; III, 1896 [tr. it. *Princìpi di sociologia*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino 1968].

[7] É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris 1968¹⁷, pp. 14-15 [tr. it. *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e Filosofia*, a cura di C.A. Viano, F. Airoldi Namer, Edizioni di Comunità, Milano 1963].

[8] É. DURKHEIM, *De la définition des phénomènes religieux*, in «L'Année sociologique», 2, Paris 1899, p. 4.

formanti un dato sistema che ha vita a sé stante. Questa coscienza collettiva trascende le coscienze individuali. È a partire dalla coscienza collettiva che nascono le idee.

Nella religione, Durkheim vede una manifestazione naturale dell'attività umana. Ed è attraverso l'osservazione del comportamento sociale che definisce il fenomeno religioso. Per lui, tutte le credenze religiose presuppongono una classificazione delle cose, reali o ideali, in due generi contrapposti: il sacro e il profano. «La divisione del mondo in due territori che comprendono, l'uno tutto ciò che è sacro, l'altro tutto ciò che è profano: tale è l'aspetto distintivo del pensiero religioso»[9]. Ecco affermata la dicotomia che rimarrà al centro delle discussioni sul sacro. Al termine dell'enumerazione d'un certo numero di cose sacre, Durkheim passa a definire le caratteristiche del sacro. E per meglio cogliere il fenomeno religioso, elabora una definizione della religione basata sul sacro: «Una religione è un sistema compatto di credenze e di pratiche relative a delle cose sacre, vale a dire separate, proibite; credenze e pratiche che riuniscono in una stessa comunità morale, chiamata Chiesa, tutti coloro che vi aderiscono»[10]. In questa ottica, la religione è un fenomeno sociale integrale, ed è sociale per origine, contenuto e finalità. Causa obiettiva, universale ed eterna delle esperienze religiose è la società. Emanazione della coscienza collettiva, la religione è un fatto universale: ma è anche un assoluto *a priori* e un fenomeno necessario della vita collettiva. La religione ha per fine l'amministrazione del sacro.

Per meglio comprendere la religione e spiegare la nascita delle diverse religioni, Durkheim si pone alla ricerca della religione più primitiva la quale, ai suoi occhi, è anche la più elementare; e la scopre nel totemismo, religione del clan nell'ambito del quale il totem rappresenta il sacro per eccellenza. In effetti, le credenze totemiche implicano una classificazione delle cose in sacre e profane. Si tratta d'una religione fondata su una forza anonima e impersonale presente in ogni membro del clan senza però confondersi con lui. Questa forza, che costituisce il centro di tutti i fenomeni religiosi, è stata descritta particolarmente bene da Codrington nella sua indagine sui Melanesiani: ed è il *mana*[11]. Questa forza si trova all'origine della religione: «Tale è la materia prima con la quale sono costruiti gli esseri d'ogni tipo che le religioni d'ogni tempo hanno sacralizzato e adorato. Gli spiriti, i demoni, i geni, gli dei di ogni grado non sono che le forme concrete assunte da questa energia»[12]. È il *mana* totemico ad essere il sacro per eccellenza, e a costituire una forza religiosa collettiva e anonima del clan, trascendente ed immanente al tempo stesso. Il *mana* è il dio impersonale, principio del sacro, centro della religione totemica. In questa religione delle origini non esistono personalità religiose: è il *mana* che ne fa le veci. In un secondo stadio troveremo degli spiriti, dei demoni, dei geni, degli dei che sono forme concrete provenienti dal *mana*. È qui che bisogna ricercare anche l'origine degli dei del cielo, del culto dei morti, dei riti e della loro efficacia.

9 É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1968[5], pp. 50-51.
10 *Ibid.*, p. 65.
11 R.H. CODRINGTON, *The Melanesians*, Clarendon Press, Oxford 1891.
12 É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 284.

Dopo essere stato l'osservatore che indaga e si basa sui fatti, soprattutto sui fatti australiani studiati di seconda mano, Durkheim tenta di spiegare genesi e natura del sacro. L'etnologo cede il posto al sociologo. Poiché il totem esprime e simbolizza il *mana*, poiché il dio totem è anche il dio del clan, dobbiamo vedere nel totem l'ipostasi del clan, concludendone che all'origine del sacro c'è il clan. Per Durkheim, la società è in grado di suscitare la sensazione del divino; essa è infatti per i suoi membri ciò che un dio è per i fedeli. La società crea il sacro grazie a un *transfert* di potere. Questa operazione trova sede privilegiata nelle feste tribali. L'azione collettiva del clan vi suscita la sensazione del sacro. Creato dalla società per essere poi trasferito al totem, corpo visibile del dio, il sacro dà vita alla religione. Esso è anche all'origine dei divieti, poiché non tollera al suo fianco il profano. E per essere composto di forze sovrapposte al reale, è contagioso.

Il sacro dà origine al culto. Per Durkheim, in cui non esiste alcuna prospettiva soprannaturale, la religione mantiene tuttavia come fine l'esperienza della salvezza. Esperienza che però non è quella d'una salvezza individuale. Si tratta di un'esperienza che l'individuo realizza nella società e per la società. Con i suoi riti e le sue pratiche incaricati di riproporre gli esseri sacri, il culto ricrea la società e mette in moto la collettività, collocando l'individuo nella sfera d'azione della società e facendo così passare in lui le forze del sacro provenienti dalla società stessa. In definitiva, il sacro è una categoria collettiva che trae origine dalla società, una categoria fondamentale della coscienza collettiva. È una sfera di forze create dalla società e sovrapposte al reale. Per Durkheim, «gli dei sono i popoli pensati simbolicamente»[13].

2. *Le funzioni sociali del sacro: il «mana»*
Marcel Mauss (1873-1950) e Henri Hubert (1872-1927)

Durkheim ha individuato il sacro contrapponendolo al profano, e quindi lo ha definito come forza collettiva proveniente dalla società e sovrapposta al reale per costituire elemento essenziale dell'organizzazione sociale. Nella nascente Scuola sociologica, il ruolo di teorico delle religioni arcaiche viene svolto da Mauss, suo nipote e discepolo, storico delle religioni[14]. In collaborazione con Henri Hubert, Mauss intraprende a studiare le funzioni sociali del sa-

[13] É. DURKHEIM, *Le problème religieux et la dualité de la famille*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», 13, Paris 1913, p. 64 e *Textes, 2*, p. 23. Nella relazione, pronunciata dinanzi alla Società il 4 febbraio 1913, Durkheim enuncia e discute i principi-base della sua opera *Les formes élémentaires de la vie religieuse*; *Textes, 2*, pp. 23-59.

[14] Opere complete di M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Parigi 1950; introduzione di Claude Lévi-Strauss. *Oeuvres*, pubblicate da Victor Karady in 3 voll.: *1, Les fonctions sociales du sacré*; *2, Représentations collectives et diversité de civilisations*; *3, Cohésion sociale et division de la sociologie*, Éditions de Minuit, Paris 1968-1969. Il terzo volume contiene la bibliografia di Marcel Mauss, pp. 642-692. Alcuni lavori di Mauss e Hubert sono stati utilizzati da Durkheim nella sua sintesi *Le forme elementari della vita religiosa*. È, in particolare, il caso di *Mélanges d'histoire des religions*, Alcan, Paris 1909.

cro. «Abbiamo pensato che il fine ultimo delle nostre ricerche debba essere lo studio della nozione di sacro»[15].

Fedele alla doppia dottrina durkheimiana della distinzione tra sacro e profano e del totemismo visto come religione originale, Mauss scorge nel totem una riserva del sacro, il sacro per eccellenza. Simbolo del clan, il totem è sacro perché riunisce e concretizza i sentimenti della collettività al fine di dare a ogni membro della società le forze che gli permettono di superarsi. Poiché il totem è sacro, lo si rispetta, lo si circonda di divieti, gli si attribuiscono virtù positive[16]. Più di Durkheim, Mauss insiste sull'importanza del simbolismo. Ai suoi occhi, il sacro si concentra nel suo simbolo. Perciò è il totem, simbolo del gruppo, a rappresentare la riserva a del sacro. La ragione è semplice: il sacro proviene dai sentimenti del gruppo, ed è costituito dall'insieme di questi sentimenti che si riversano sul totem. Forza scaturita dalla coscienza collettiva del gruppo, il sacro simbolizzato dal totem diviene l'anima della religione; sotto il simbolo del totem, esso è al tempo stesso oggetto del culto ed elemento centrale della coesione sociale. Il sacro ha lo stesso nome per i Melanesiani e i Polinesiani: il *mana*. Forza anonima e impersonale, il *mana* è una sostanza, un'essenza, un potere, la fonte della vera efficacia degli esseri e delle cose. «Il *mana* non è soltanto una categoria specifica del pensiero primitivo e oggi in via di riduzione, è anche la forma primaria rivestita da altre categorie che funzionano sempre nel nostro spirito: quelle di sostanza e di causa»[17]. Per Mauss, il *mana* è al tempo stesso una forza e un essere, una qualità, un'azione e uno stato. Nella lingua melanesiana la parola *mana* può essere sostantivo, aggettivo e verbo.

Se Durkheim si limita al *mana* della religione totemica, dal canto loro Mauss e Hubert cercheranno di ritrovare il *mana* in altre religioni, per dimostrarne così l'universalità[18]. Il *mana* può essere la forza d'una cosa non spirituale, ma è sempre una forza spirituale, ciò che per Mauss significa una forza che produce i suoi effetti a distanza. Così, il *mana* è la forza dello stregone come quella del rito. Il *mana* fa il valore delle cose e delle persone, valore religioso e valore magico, ma anche valore sociale. Hubert e Mauss insistono sulla presenza del *mana* presso numerosi popoli di lingua malese-polinesiana: presso i Malesi degli Stretti, presso i Bahnar, nel Madagascar, presso i Daiaki. Sotto altro nome ritroviamo il *mana* dell'America del Nord. Presso gli Irochesi, questa forza misteriosa viene designata con il nome di *orenda*: potere, potere mistico di cui sono dotati gli dei, gli spiriti, gli uomini, persino gli animali. L'*orenda* è soprattutto un potere dello sciamano, dell'indovino. Presso gli Algonchini l'*orenda*

[15] H. HUBERT, M. MAUSS, *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*, in *Mélanges d'histoire des religions*, cit., p. XVII; *Oeuvres, 1*, p. 17.

[16] M. MAUSS, *Le totémisme selon Frazer et Durkheim*, in «L'Année sociologique», 12, Paris 1913, pp. 92-98; *Oeuvres, 1*, pp. 183-189.

[17] H. HUBERT, M. MAUSS, *op. cit.*, p. XXX; *Oeuvres, 1*, pp. 28-29.

[18] H. HUBERT, M. MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in «L'Année sociologique», 7, Paris 1905, pp. 1-146; in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1968, pp. 3-141; e in B. PUTIGNY, *Le Mana*, Avant et Après, Tahiti 1993, pp. 101-115. In it. H. HUBERT, M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.

svolge un ruolo di causa e di mezzo. In particolare, presso gli Ojibway, la nozione di *manitù* corrisponde al *mana* melanesiano, poiché designava ogni specie di esseri, di forze, di qualità magiche e religiose. In Messico e nell'America centrale la parola *naual* designa il potere spirituale, misterioso e a sé stante. In Australia riscontriamo una nozione dello stesso genere presso molte tribù.

Hubert e Mauss trovano tracce dei *mana* nelle religioni del Libro. La nozione fondamentale indù *brahman* perpetua il *mana* sia nei *Veda*, sia nelle *Upaniṣad*. I testi vedici designano con il neutro *brahman* la preghiera, il fascino, il rito, il potere religioso. Il sacerdote porta il nome maschile di *brahmano*. La casta braminica è la casta del sacro. Il *brahman* è il veicolo attraverso cui agiscono uomini e dei. Il *brahman* è il reale, tutto il resto è illusione, è il principio primo, separato, animato, dell'Universo. Su di esso si fonda lo *yoga*. Dopo avere dimostrato che l'India ha conservato il fondo mistico del *mana*, i nostri due autori cercano di ritrovarne almeno l'ossatura scientifica in Grecia. È la nozione di *physis* e di *dynamis*, che rappresenta l'azione della *physis*. La conclusione è l'esistenza universale d'una energia pura, al tempo stesso sostanza materiale e forza spirituale, a volte rivestita di forme personali. Mauss ritiene che questa nozione di *mana* appartenga allo stesso ordine di quella del sacro: spesso le due nozioni si confondono. Il *mana* è come la matrice del sacro.

Dopo avere affermato l'identità tra *mana* e sacro, non resta che un passo per affermare l'identità tra sacro e sociale. Mauss e il suo collega lo fanno senza esitare: «Che cos'è dunque il sacro... Dicevamo che le cose sacre sono cose sociali. Ma adesso vogliamo andare più lontano. A nostro giudizio, sacro è considerato tutto ciò che, per il gruppo e i suoi membri, qualifica la società»[19]. Ai loro occhi, la scienza sociale ha ben chiarito il fenomeno religioso, poiché ha permesso di vedere gli dei lasciare il tempio al momento opportuno e vi ha fatto entrare cose umane ma sociali: la patria, la proprietà, il lavoro e la persona umana. Idea-forza attorno alla quale si raccolgono tutti i miti e tutti i riti, il sacro si colloca al centro di ogni fenomeno religioso. In esso si rapprende anche la nozione di dio.

3. Una nuova interpretazione del «mana» e del sacro: Laura Levi Makarius

Nel suo libro *Il sacro e la violazione dei tabù*, l'etnologa Laura Levi Makarius dà una nuova interpretazione sociologica del *mana* e del sacro nelle religioni primitive[20].

L'analisi della violazione dei tabù nel fenomeno dei gemelli, del fabbro, del re divino, del giocoliere e dei clown rituali porta l'autrice a concludere che, nelle società etnologiche, è il tabù del sangue a costituire la struttura ideologica dell'ordine sociale. L'impiego magico del sangue, l'incesto e l'omicidio, di preferenza l'omicidio consanguineo, sono i tre strumenti

[19] H. Hubert, M. Mauss, *L'analyse des faits religieux*, in *Mélanges d'histoire des religions*, cit., p. xvi; *Oeuvres, 1*, p. 16.

[20] L. Levi Makarius, *Le sacré et la violation des interdits*, Payot, Paris 1974.

principali della violazione dei tabù. Violazione che viene commessa allo scopo di impadronirsi del potere del sangue, potere che l'autrice qualifica come sovraindotto. Questa sovrainduzione del sangue ne costituisce il potere magico. La sua conquista per mezzo d'una operazione violatoria dà al violatore prosperità e potenza. In altre parole, il potere magico nasce dal sangue e si ottiene attraverso la violazione del tabù del sangue, vale a dire attraverso dei delitti rituali.

Per la Makarius, il potere magico così ottenuto s'identifica col *mana*, fonte del sacro. A suo giudizio, nel loro studio della magia basata sul *mana*, Hubert e Mauss non hanno colto due cose importanti: da una parte la differenza tra magia associativa (simpatica) e magia per *mana* (violatoria e individuale), dall'altra la contraddizione tra l'osservanza collettiva del tabù e la sua violazione individuale. Ché la violazione del tabù, produttrice del *mana*, è un atto individuale ma anche un atto sociale proprio in quanto antisociale. In effetti, la distinzione tra collettivo e sociale permette di collocare un atto individuale sul piano sociale. Inoltre, l'atto della violazione del tabù presenta un contenuto ideologico, collettivo, questo, e che fonda il *mana*. È la presenza di tale contenuto ideologico collettivo a fare della presente spiegazione del *mana* una spiegazione sociologica.

Agli occhi di Laura Levi Makarius, questa interpretazione sociologica del *mana*, basata sull'ideologia arcaica del tabù del sangue, consente di porre fine a ottant'anni di speculazioni mistiche sul *mana* e di cogliere quest'ultimo nel contesto delle pratiche rituali della vita dei primitivi. Potere sovraindotto del sangue, acquisito attraverso la deliberata violazione dei tabù che regolano l'ordine sociale, il *mana* presenta tre caratteristiche fondamentali: efficacia, ambivalenza e carattere pericoloso. L'efficacia del *mana* si fonda da una parte sul potere del sangue, sostanza dotata di qualità fisiche *sui generis* e che l'ideologia primitiva sovrainduce, e dall'altra sulla forza che si sprigiona da questa materia prima e agisce anche a distanza. L'identificazione del *mana* col potere del sangue permette di risolvere la contraddizione colta dagli etnologi tra due rappresentazioni del *mana*: quella del *mana* sostanza e quella del *mana* forza misteriosa. Questa identificazione spiegherebbe anche l'ambivalenza del *mana*, che non è una concezione metafisica, ma l'azione d'una sostanza sovraindotta ideologicamente: la forza malefica del sangue impuro riceve, attraverso la sovrainduzione, un potere benefico. Il *mana* è pericoloso in quanto si tratta dell'uso di sangue proibito e impuro, poiché il *mana* si ottiene per violazione di un tabù. Ma, in definitiva, il *mana* fondato sul potere del sangue, e ricreato continuamente dal contatto con il sangue grazie alla violazione del tabù, resta una forza misteriosa nella sua origine, immateriale e diffusa dappertutto, immanente all'universo. Ci troviamo in presenza d'una spiegazione del *mana* tratta dalla vita magica e rituale delle società tribali.

Con l'evoluzione della società tribale, di fronte a questa magia per *mana* centrata sull'impurità e sul tabù del sangue inventato dagli uomini che considerano la donna come pericolosa e impura, l'attività rituale degli uomini si colloca nella prospettiva dell'antagonismo dei sessi, e considera la purezza come l'opposto della sporcizia. Sempre più valorizzata da un processo di oblio e di sostituzione, la purezza finisce per essere rivestita d'una efficacia magica rubata all'impurità. Con l'evoluzione delle classi, la magia di purezza si concretizzerà nella

sottomissione della donna, nell'esaltazione della paternità, nella proprietà. Secondo la Makarius «la magia di purezza sembra essere una risposta maschile alla magia d'impurità considerata di pertinenza femmminile». Valorizzata a tutta prima in contrapposizione con la magia dell'impurità creatrice del *mana*, la purezza finisce per sostituirsi al *mana*. L'integrazione della purezza e dell'impurità «ha come risultante il sacro, paragonabile a una molecola in cui due elementi opposti trovano una coesistenza contraddittoria»[21]. Così, nel suo cammino dalla preistoria alla storia, il *mana*, nato dalla violazione dei tabù, si modifica, si carica di purezza e sfocia nel sacro, nel quale avremo il puro e l'impuro. La forza magica scaturita dalla violazione impura diviene pura nel corso dell'evoluzione sociale e finisce per trasformarsi in sacro nel momento in cui la magia si trasforma in religione. La coesistenza nel sacro del puro e dell'impuro si spiega con l'evoluzione della società tribale e con la rispettiva posizione degli uomini e delle donne all'interno di tale società. Per la Makarius, la sua analisi etnologica del sacro permette di scomporre il concetto nei suoi elementi costitutivi, di spiegare questi ultimi e di indicare che il concetto di sacro «appare come prodotto da una elaborazione mentale di gruppi umani, rispondente al loro bisogno e al loro desiderio di vivere meglio, e che ha avuto luogo prima della divisione del corpo sociale in classi e dell'istituzione delle religioni. I popoli che hanno prodotto il *mana* e poi, 'arricchendolo' dell'elemento purezza, ne hanno fatto il sacro, non avevano, come non ne hanno oggi, religione. Le loro credenze magiche si spiegano razionalmente. Essi sono tuttavia i fondatori involontari delle religioni»[22]. Ecco come l'autrice concepisce il percorso del sacro che nasce dal timore del sangue, passa per la violazione del tabù, e si costituisce in modo definitivo nel *mana* trascendente per sfociare infine nelle religioni.

4. *La violenza, fondatrice del sacro: René Girard*

Qualche tempo prima che apparisse l'opera della Makarius, René Girard aveva pubblicato il suo volume intitolato *La violenza e il sacro*[23]. È in un'ottica fortemente riduttiva della religione che Girard colloca la sua tesi sul sacro: «Saranno detti religiosi tutti i fenomeni legati alla rammemorazione, alla commemorazione e alla perpetuazione d'una umanità sempre radicata, in ultima analisi, nel sacrificio di una vittima emissaria»[24]. Agli occhi dell'autore, la teoria della vittima emissario consente di scoprire l'oggetto di ogni rito e di ogni culto. Con questa teoria egli ritiene di avere in mano la chiave di volta di tutto l'edificio mitico, il cifrario che permette di rendere comprensibile ogni testo religioso. Per la prima volta, ci troveremmo

[21] *Ibid.*, p. 331.
[22] *Ibid.*, p. 335.
[23] R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972 [tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980].
[24] *Ibid.*

di fronte a una tesi in grado di giustificare il ruolo primordiale del religioso nelle società primitive. Il nocciolo della teoria è il ruolo del sacrificio nella vita religiosa, spiegato partendo dalla tragedia greca e dai miti etnologici.

Già nel 1889, sulla base del totemismo, Robertson Smith aveva tentato una spiegazione del sacrificio[25]. Prendendo lo spunto da un episodio della vita di san Nilo dove si parla dell'usanza degli Arabi di fare a pezzi il cammello e di mangiarlo per comunicare con la sua forza, Smith proponeva una teoria del pasto sacrificale fondata sull'alleanza del sangue e sul sacrificio rituale. Nella religione totemica, dice Smith, i fedeli sacrificano il loro dio, che appartiene alla loro stessa razza; lo mangiano, e da questa comunione traggono nuove forze. Entusiasmato dalla novità, Frazer aveva richiamato l'attenzione degli etnologi sui re, sui sacerdoti, sugli dei che, in diverse religioni, rendono la vita alla società grazie alla loro messa a morte rituale[26]. Così, il dio diviene una vittima espiatoria. Per Frazer, la dottrina sacrificale trova la sua spiegazione ultima nel sacrificio del dio e nella comunione con la vittima divina. Alla ricerca di tracce di totemismo nel mondo greco-romano, Salomon Reinach vi scopriva anche il sacrificio del dio, segnatamente nei miti di Orfeo e di Dioniso[27]. Nella loro ricerca, Hubert e Mauss non hanno accettato di ricondurre, come Frazer, le forme multiple del sacrificio all'unità del principio totemico. Hanno fermamente sostenuto il carattere sociale del sacrificio, nel quale hanno visto un mezzo per il profano di comunicare con il sacro grazie alla mediazione di una vittima[28].

Girard respinge il loro postulato che caratterizza la vittima come sacra, e formulato per fondare la dottrina d'una mediazione. Nell'efficacia sacrificale, egli vede una denominazione comune, vale a dire la violenza intestina. «Sono le divergenze, le rivalità, le gelosie, le controversie tra congiunti che il sacrificio pretende a tutta prima d'eliminare, è l'armonia della comunità ch'esso restaura, ed è l'unità sociale ch'esso rafforza. Tutto il resto discende da ciò. Se affrontiamo il sacrificio sotto questo aspetto fondamentale e in quest'ottica regale della violenza che ci si schiude dinanzi, ci accorgeremo presto come esso non sia veramente estraneo a nessun aspetto dell'esistenza umana, nemmeno alla prosperità materiale»[29]. Così, il sacrificio ha come funzione di placare le violenze intestine della società, e in particolare di esorcizzare la vendetta, minaccia insopportabile per la società. Portando con sé la vendetta, il circolo vizioso della vendetta si i trasforma in una interminabile catena che ha pesato particolarmente sulle società primitive, nelle quali non esisteva sistema giudiziario. Donde l'ipotesi di Girard: «È nelle società sprovviste di sistema giudiziario e, di conseguenza, minacciate dalla vendetta, che il sacrificio e il rito in generale devono svolgere un ruolo essenziale»[30]. Così, il sacrificio è

25 W. Robertson Smith, *op. cit.*

26 J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit.

27 S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 5 voll., Leroux, Paris 1905-1922.

28 H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in «L'Année sociologique», 2, Paris 1899, pp. 29-138 [tr. it. *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio*, Morcelliana, Brescia 1981]; *Oeuvres, 1*, pp. 193-307.

29 R. Girard, *op. cit.*, p. 22.

30 *Ibid.*, p. 35.

una violenza di ricambio, un *transfert* collettivo in virtù del quale la vittima si sostituisce a tutti i membri della società. Il suo corretto funzionamento esige una parvenza di continuità tra la vittima realmente immolata e gli esseri umani cui la vittima viene sostituita.

Girard rimprovera a Hubert e Mauss di non aver detto nulla sull'origine, sulla natura e sulla funzione del sacrificio. Ciò che più lo colpisce è la rassomiglianza dei riti sacrificali nelle diverse culture. Il che fa pensare a un avvenimento primordiale. Anche il pensiero mitico torna continuamente a quanto è accaduto una prima volta, a una sorta d'atto creatore. Tutti i miti d'origine sembrano rifarsi al sacrificio d'una creatura mitica immolata da altre creature mitiche, avvenimento percepito come fondatore dell'ordine culturale. Nella sua indagine l'autore passa in rivista la tragedia greca, il mito di Edipo, Dioniso, e una serie di miti di popoli privi di scrittura ch'egli ha raccolto di seconda mano. La constatazione dell'unità dei miti e dei riti non postula affatto, dice Girard, una forma qualsiasi di inconscio, tanto individuale quanto collettivo. «Se esiste un'origine reale, se i miti, a modo loro, continuano a commemorarla, deve trattarsi d'un avvenimento che ha prodotto sugli uomini un'impressione non già incancellabile, poiché essi finiscono per dimenticarla, ma nondimeno molto forte... Lo straordinario numero di commemorazioni rituali consistenti in una messa a morte fanno pensare che l'avvenimento originario sia solitamente un omicidio»[31]. Secondo Girard, Freud ha chiaramente percepito questa esigenza[32]. Così tocchiamo con mano la violenza fondatrice del sacrificio. Il sacrificio è la rammemorazione d'un omicidio collettivo fondatore. Dunque per funzionare il sacrificio richiede il fondamento della vittima emissaria. Il sacrificio rituale che corrisponde alla violenza originaria si fonda su una duplice sostituzione: la sostituzione di tutti i membri della comunità con uno solo attraverso la vittima emissaria, la sostituzione d'una vittima sacrificale alla vittima originaria. La vittima emissaria è interna alla comunità, la vittima rituale le è esterna. Avendo respinto al punto di partenza la nozione del sacrificio mediatore grazie a una vittima sacra, così come enunciato da Hubert e Mauss, è attraverso la teoria d'una violenza iniziale fondatrice e l'esigenza d'una vittima emissaria che Girard pretende di spiegare l'origine, la natura e la funzione del sacrificio, e la genesi dei miti e dei rituali.

Ora rimane da definire la natura e la funzione del sacro. Ascoltiamo Girard: «Il gioco del sacro e quello della violenza fanno tutt'uno. Il pensiero etnologico è indubbiamente disposto a riconoscere, in seno al sacro, la presenza di tutto ciò che può rispondere al termine di violenza. Ma si affretterà ad aggiungere che nel sacro è anche presente dell'altro, e persino il contrario della violenza. In esso c'è l'ordine ma anche il disordine, la pace ma anche la guerra, la creazione ma anche la distruzione»[33]. Nel suo incessante andirivieni tra i miti e la tragedia greca da una parte e i miti e i rituali etnologici dall'altra, Girard continua ad affermare il denominatore comune di tutti i miti e l'unità di tutti i rituali provenienti dalla violenza fonda-

[31] *Ibid.*, p. 134.
[32] S. FREUD, *Totem und Tabu*, Heller, Leipzig 1913 [tr. it. *Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei neurotici*, Boringhieri, Torino 1972].
[33] R. GIRARD, *op. cit.*, pp. 357-358.

trice. Egli afferma anche l'identificazione formale tra violenza e sacro in funzione del meccanismo della vittima emissaria. Ai suoi occhi, l'individuazione della violenza fondatrice permette di organizzare tutti gli elementi del sacro in una totalità intelligibile, vale a dire l'identità tra violenza e sacro.

Girard sa che questa identità non è facilmente riconosciuta. Perciò fa appello supplementare alla lessicografia. Il termine latino *sacer* si traduce con sacro o con maledetto, comprendendo dunque malefico e benefico. Lo stesso vale, dice Girard, per il *mana* dei Melanesiani, il *wakan* dei Sioux, l'*orenda* degli Irochesi. Il *sacer* può collocarsi in un contesto totalmente impersonale. Questa apprensione impersonale è fondamentale. Il gioco dell'ordine e del disordine del monarca africano incestuoso e sacrificato è espresso con la stessa parola. Il sangue in generale, il sangue mestruale in particolare, dispongono d'una duplice virtù, benefica e malefica. In bene e in male, il fabbro è l'artefice d'una violenza superiore: perciò è sacro in entrambi i sensi del termine. In contrasto con l'opinione dello specialista in materia, Emile Benveniste, per il quale la parola greca *hieros* significa sacro senza relazione con la violenza, Girard ritiene che il qualificativo *hieros* riferito agli strumenti della guerra vada tradotto come forte. C'è una componente semantica nel vocabolario del sacro, segno d'una ambivalenza di fondo. Per Girard, la violenza fondatrice appare come un prodotto non degli uomini ma del sacro stesso.

Girard non dà una definizione del sacro. Per approcci e ritocchi successivi, lo colloca nella sua interpretazione del sacrificio concepito come violenza di ricambio sul piano della collettività. «È la violenza che costituisce il vero cuore e l'anima segreta del sacro» (p. 52). «Il sacro è tutto ciò che domina l'uomo» (p. 52), è «una sostanza misteriosa che ruota attorno agli uomini», «che li investe dal di fuori senza compenetrarli veramente» (p. 52). «Il sacro comprende tutte le forze che rischiano di nuocere all'uomo» (p. 89). Agli uomini il sacro dice «ciò che bisogna fare o non fare per evitare il ritorno della violenza distruttiva» (p. 359). L'esistenza umana rimane governata, regolata e controllata dal sacro. Girard ha respinto l'etichetta di mediatrice che Hubert e Mauss conferivano alla vittima sacrificale. Tuttavia, strada facendo, sembra recuperare tale nozione in favore del sacro nei suoi rapporti con la comunità, poiché «tra la comunità e il sacro una separazione completa, ammesso ch'essa sia veramente concepibile, è altrettanto temibile di una fusione completa» (p. 370). In definitiva, Girard rimane nell'orbita durkheimiana. In effetti, col suo saggio sulla violenza e il sacro nelle società primitive, egli pretende di accedere alla genesi e alla struttura di tutti gli esseri mitici e soprannaturali. Il *mana* di Durkheim diviene in Girard la vittima emissaria che, nella violenza rituale, fonda il gruppo. Nel sacro identificato con il *mana*, Durkheim ha visto la base della religione primitiva e la fonte di ogni pensiero religioso. Con la sua teoria sull'identità tra violenza e sacro, con la sua dottrina della violenza fondatrice, Girard ritiene di ritrovare i fondamenti della religione primitiva e pretende di dare una nuova interpretazione dei riti e dei miti su cui si basa la nostra civiltà. «La estensione di questa teoria in direzione del giudeo-cristianesimo e della cultura tutta è già in atto»[34].

[34] *Ibid.*, p. 429. Girard ha precisato il suo pensiero in *La violence et le sacré, discussion avec René Gi-*

Nel secondo volume, *Cose nascoste dalla fondazione del mondo*, in un dialogo con due discepoli, Girard continua la sua ricerca sul tema delle religioni fondate sul sacrificio redentore della vittima emissaria, e opera una lettura non sacrificale della Passione e del Nuovo Testamento, dimostrando che i Vangeli hanno previsto e descritto tutto il processo della demitizzazione del sacro e profetizzato la dissacralizzazione moderna. Così, per Girard il cristianesimo è la sola religione non sacrificale, e quella che afferma la sua trascendenza etica in rapporto a tutte le altre. Gesù è venuto ad abolire i sacrifici di sangue e ad annullare la nozione pagana di riscatto per immolazione d'un essere vivente. Il Dio del Vangelo è il Dio della non-violenza predicata da Gesù. Così, assistiamo alla fine della produzione del sacro, poiché la fine del processo vittimale pone fine alla sacralizzazione della violenza: è la fine del sacro, inteso secondo l'ipotesi antropologica di Girard. Al sacro violento subentra una trascendenza dell'amore. Una lettura antropologica della Scrittura giudaico-cristiana dimostra che il cristianesimo pone fine alla violenza fondatrice del sacro.

5. Un saggio di sociologia del sacro: Roger Caillois

Sotto l'influenza di Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) ritiene a sua volta che i modi di cogliere il reale sono rappresentazioni collettive comuni ai membri d'un gruppo sociale. Filosofo, prende le distanze dalla sociologia. Tenta dapprima di definire il pensiero primitivo, ch'egli chiama prelogico e che, secondo lui, è caratterizzato dalla credenza in un mondo duplice, l'uno visibile, l'altro invisibile, l'uno naturale, l'altro soprannaturale[35]. Nella sua vita e nel suo comportamento, l'uomo tribale ha il sentimento permanente del contatto con il mondo invisibile e soprannaturale di cui avverte la presenza. Si tratta di un'esperienza affettiva di partecipazione fondata sulla struttura mentale del primitivo[36]. Qui interviene la funzio-

rard, in «Esprit», Paris 1973, pp. 513-563. Alle pp. 550-551, l'autore afferma di aver voluto dare «una spiegazione radicalmente sociologica del religioso» e mostrare che «nella duplice, ambivalente concezione del sacro non v'è altro che una trasfigurazione della violenza umana, per lungo tempo necessaria alla sopravvivenza e allo sviluppo dell'umanità, e oggi terminata, finita, superata». R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, ricerche con J.M. Oughourlian e G. Lefort, Grasset, Paris 1978. Vedere in «Esprit», Parigi 1979, quattro studi su quest'opera: O. MANGIN, *Retour sur René Girard*, pp. 26-28; R. KEARNEY, *Terrorisme et sacrifice*, pp. 29-45; H.J. STIKER, *Sur le mode de penser de René Girard*, pp. 46-57: M. DE DIEGUEZ, *Une ethnologie charismatique?*, pp. 58-71. Vedere inoltre in «Cahiers universitaires catholiques», Paris 1979, tre studi: J. ONIMUS, *René Girard explorateur d'abîmes*, pp. 2-13; FRANÇOISE LEBRET, *Sacrifice de la croix, trascendance de l'amour*, pp. 14-25; E. GRANGER, *Autour de Girard: vagabondages théologiques*, pp. 26-30. Vedere ancora S. PINCKAERS, *La violence, le sacré et le christianisme*, in «Nova et Vetera», 1979, pp. 292-305.

35 L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris 1910; *La mentalité primitive*, Alcan, Paris 1922; *L'âme primitive*, Alcan, Paris 1927.

36 L. LÉVY-BRUHL, *L'expérience et la nature dans la mentalité primitive*, Alcan, Paris 1931; *La mythologie primitive*, Alcan, Paris 1935 [tr. it. *La mitologia primitiva*, a cura di S. Lener, Newton Compton, Roma 1973].

ne del simbolo che consiste nel rendere presenti questi esseri invisibili[37]. Il simbolo non è soltanto un'immagine dell'essere soprannaturale: esso crea una partecipazione alla vita di questo essere. Per Lévy-Bruhl, il sacro prende posto nel cuore della funzione simbolica: esso interviene nelle relazioni dell'uomo tribale con gli esseri soprannaturali. Il sacro si manifesta soprattutto nei luoghi che rappresentano simbolicamente gli esseri soprannaturali. Questi luoghi sacri sono luoghi rivestiti di carattere sacro, in quanto sono la dimora di esseri soprannaturali. Ecco ciò che spiega la permanenza dei luoghi sacri nelle diverse religioni. Come si vede, questa teoria, pur basandosi su una serie di postulati durkheimiani, si discosta decisamente dall'interpretazione del *mana* e del sacro di Durkheim e di Mauss. Invece d'assimilare il sacro al *mana* e di farne l'origine della religione, Lévy-Bruhl lo colloca nel comportamento dell'uomo arcaico. È nella funzione simbolica sentita e vissuta dall'uomo all'interno della società tribale che il sacro prende posto. Per Lévy-Bruhl, il sacro non è sostanziale, è relazionale, ed è inerente alla funzione di partecipazione per cui l'uomo vive in contatto con il mondo soprannaturale e invisibile. Questo carattere relazionale interessa vivamente Caillois, che cercherà di descrivere i tipi di relazione soggetti al sacro.

Nato a Reims nel 1913, allievo di Mauss e di Dumézil, Roger Caillois viene presto sedotto da un progetto: la creazione d'una via traversa sociologica che legherebbe folclore, religione, mito e magia. Dopo un breve periodo passato prima nei ranghi del surrealismo, poi del freudianesimo e infine del marxismo, Caillois fonda, nel 1938, con Michel Leiris e Georges Bataille, *Le Collège de sociologie*. Al contrario di Durkheim, che sognava di dare alla Francia laica un ordine morale in grado di rimpiazzare la Chiesa e la sua morale, Caillois progetta di restituire alla società un sacro attivo, indiscusso, imperioso, al fine di mettere in moto tutti i meccanismi dell'esistenza collettiva. Si spiega così la nascita dell'opera *L'uomo e il sacro*[38]. Sintetizzando le dottrine durkheimiane, coordinando i risultati dei lavori della Scuola francese di sociologia in materia di sacro, Caillois tenta di portare una maggior coesione all'interno della società. Il suo saggio è un vero tentativo di sociologia del sacro.

Si tratta di cominciare col definire il sacro. Caillois parte dalla concezione religiosa del mondo che implica la distinzione tra sacro e profano. Ai suoi occhi, ogni definizione della religione comprende la contrapposizione tra sacro e profano. È nell'ottica dell'uomo religioso che egli stesso definirà il sacro: «Il sacro appare come la categoria fondamentale della sensibi-

[37] L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel mystique et les symboles chez les primitifs*, Alcan, Paris 1938 [tr. it. *Sovrannaturale e natura nella mentalità primitiva*, a cura di L. Lugarini, S. Lener, Newton Compton, Roma 1973]. Per lo studio del sacro in Lévy-Bruhl è l'opera fondamentale. Vedere inoltre *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, PUF, Paris 1949.

[38] R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Leroux, Paris 1939, Gallimard, Paris 1950², 1963³. Noi citiamo la terza edizione [tr. it. *L'uomo e il sacro. Con tre appendici sul sesso, il gioco e la guerra nei loro rapporti con il sacro*, a cura di U.M. Olivieri, Bollati Boringhieri, Torino 2001]. Nota biografica su Caillois in *Discours de réception de Roger Caillois à l'Académie française et réponse de René Huyghe*, Gallimard, Paris 1972. Caillois è morto nel 1978.

lità religiosa, quella che gli dà il suo carattere specifico»[39]. Il sacro è dunque una categoria sulla quale si fonda l'atteggiamento religioso; esso impone al fedele una condotta da seguire e ne premunisce la fede contro i pericoli della dissoluzione. È l'esperienza del sacro che vivifica le diverse manifestazioni della vita religiosa. Quest'ultima non è che la somma dei rapporti che l'uomo intrattiene con il sacro.

Questa definizione che prende l'avvio dall'atteggiamento religioso ha bisogno d'essere completata: il sacro non è relegabile al campo dei sentimenti. La Scuola durkheimiana vi ha visto una forza, il *mana*. Caillois si serve di questa parola con prudenza e preferisce parlare dei caratteri del sacro, in cui scopre un elemento ch'egli qualifica come proprietà e che, senza modificare l'essere o l'oggetto consacrato, lo trasforma tuttavia al punto da modificare profondamente le relazioni di cui è centro. Il sacro si presenta come una proprietà, fissa o transitoria, che investe esseri, spazi, tempi, cose, che riveste questi esseri o queste cose di cui prende possesso. Questa qualità sacrale non fa parte dell'essenza degli esseri o delle cose, ma è sovrapposta al reale, in maniera misteriosa. Caillois arrischia una definizione, ma limitandone il campo d'applicazione: «Sotto la sua forma elementare, il sacro rappresenta dunque innanzitutto un'energia pericolosa, incomprensibile, poco maneggevole, sommamente efficace»[40].

Preoccupato dal problema delle relazioni, il nostro autore cerca di comprendere il ruolo del rituale. Ai suoi occhi, i riti sono nati dalla necessità d'una perfetta organizzazione dei rapporti mutui tra sacro e profano: mantenere le distanze, trasmutare delle forze, fare entrare o uscire. Ecco un indispensabile andirivieni regolato dai riti di consacrazione, di dissacrazione o d'espiazione. Il complemento del rito è il tabù. Qui Caillois allarga la sua ottica al mondo indoeuropeo indagato da Dumézil e sottolinea l'importanza del *fas-nefas* latino, della *themis* greca, del *rta* indo-iraniano; si tratta di conformarsi all'ordine cosmico al fine di conservare al mondo la sua stabilità. Nell'ordine delle relazioni si colloca anche il sacrificio per cui l'uomo introduce «nel sacro qualcosa che gli appartiene» (p. 28). L'ascetismo, l'offerta, il gioco delle primizie si collocano nella prospettiva sacrificale del mantenimento o della restaurazione d'un equilibrio.

Esistono delle costanti dell'uomo di fronte al sacro. Per Caillois un problema importante nasce dall'ambiguità del sacro: è il problema del puro e dell'impuro. A suo giudizio, il mondo del sacro si contrappone al mondo del profano come un mondo di energie si contrappone a un mondo di sostanze. Il profano è il mondo delle cose che hanno una natura fissa. Il sacro è il mondo delle forze che sono buone o cattive a seconda della direzione presa. Il sacro si divide quindi in due poli: la santità e la sozzura. La santità è il sacro benefico, la sozzura è il sacro malefico. A seconda che dia luogo a un'azione fasta o nefasta, il sacro viene qualificato come puro o impuro. In virtù di questa distinzione fra i tre concetti di puro, di profano e d'impuro, i due poli del sacro (puro e impuro) si contrappongono al profano. Caillois ritiene di essere in

[39] R. CAILLOIS, *Le sacré*, in *Encyclopédie française*, 19, Société Nouvelle de l'Encyclopédie Française, Paris 1957, pp. 19-32 e 35.
[40] R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, cit., p. 21.

possesso della formula fondamentale dell'universo religioso e di poter spiegare così l'importanza della religione nell'organizzazione del mondo così come la concepisce l'uomo religioso. Perciò dedica una serie di argomentazioni alla polarità del sacro, alla dialettica dell'ambivalenza, al tema della santità e della sozzura, alla coesione e alla dissoluzione, per giungere a dimostrare che il sacro si trova strettamente legato all'ordine del mondo di cui è espressione immediata e conseguenza diretta. Caillois ha saputo mettere a frutto in maniera notevole una abbondante documentazione tratta dalle religioni arcaiche, dalle religioni semitiche e dal mondo religioso indoeuropeo[41].

Sulla base di questa descrizione del sacro e delle costanti che l'uomo adotta nei suoi confronti, il nostro autore traccia il suo schizzo d'una sociologia del sacro. Si tratta in pratica di sottrarre la natura e la società all'inevitabile invecchiamento. Dunque, bisogna ringiovanirle e ricrearle periodicamente. È grazie a una duplice forma del sacro che l'uomo ha potuto adempiere questo compito: il sacro di rispetto e il sacro di trasgressione.

Nell'organizzazione sociale ritroviamo il sacro e il profano come due territori complementari e antitetici la cui contrapposizione e la cui collaborazione consentono al gruppo sociale di funzionare normalmente. Ciò è particolarmente illuminante nella società arcaica. In effetti, l'organizzazione tribale della società primitiva si fonda su una bipartizione. La tribù si compone di due fratrie che rappresentano due insiemi antagonistici tra i quali gioca la solidarietà di due principi rivali: principio del rispetto e della reciprocità; sistema di mutue prestazioni alimentari e sessuali (esogamia). Di qui discendono le leggi sante del rispetto che hanno, come conseguenza, gli atti sacrileghi come l'incesto, che è un atto d'omosessualità mistica, come la consumazione del totem, che è un atto di cannibalismo, o come l'assassinio di un membro del clan, che è un suicidio parziale. Qui il sacro è il riservato, il separato. Si tratta d'un sacro negativo incaricato di mantenere l'ordine sociale della tribù, considerata come una totalità vivente. Fondata sulla bipartizione, questa organizzazione rappresenta una dicotomia analoga a quella del sacro e del profano. Nel corso della storia, con l'evoluzione della società, la legge di solidarietà non si manifesta più con la stessa evidenza. Ed ecco il momento cruciale di questa evoluzione: ogni gruppo vuole esaltare la propria virtù vitale; tenta d'imporre la propria supremazia. Al principio del mutuo rispetto subentra il principio d'individuazione: è la genesi del potere. Ci troviamo in presenza d'un nuovo sacro, il potere, che si presenta a sua volta come una forza invisibile, sovrapposta, irresistibile. Questa virtù si manifesta nel capo come la fonte e il principio dell'autorità: è il *mana*. Nel potere, ritroveremo le caratteristiche del sacro e la complementarietà del sacro e del profano: sovrano, popolo. Per ristabilire l'equilibrio bisogna istituire il rapporto sovranità-sudditanza. In definitiva, l'autorità è nata da una malattia che ha colpito la società primitiva. Attraverso una sacralizzazione, questa malattia sociale

[41] Sul problema «purezza e impurità nella storia delle religioni» vedere l'interessante articolo di J. HENNINGER in *Dict. de la Bible, Supplém.*, 9, Letouzey et Ané, Paris 1975, coll. 398-430. Vedere inoltre R. CAILLOIS, *Le pur et l'impur, un aspect de l'ambiguité du sacré*, in *Histoire générales des religions*, 1, Quillet, Paris 1948, pp. 21-32.

possesso della formula fondamentale dell'universo religioso e di poter spiegare così l'importanza della religione nell'organizzazione del mondo così come la concepisce l'uomo religioso. Perciò dedica una serie di argomentazioni alla polarità del sacro, alla dialettica dell'ambivalenza, al tema della santità e della sozzura, alla coesione e alla dissoluzione, per giungere a dimostrare che il sacro si trova strettamente legato all'ordine del mondo di cui è espressione immediata e conseguenza diretta. Caillois ha saputo mettere a frutto in maniera notevole una abbondante documentazione tratta dalle religioni arcaiche, dalle religioni semitiche e dal mondo religioso indoeuropeo[41].

Sulla base di questa descrizione del sacro e delle costanti che l'uomo adotta nei suoi confronti, il nostro autore traccia il suo schizzo d'una sociologia del sacro. Si tratta in pratica di sottrarre la natura e la società all'inevitabile invecchiamento. Dunque, bisogna ringiovanirle e ricrearle periodicamente. È grazie a una duplice forma del sacro che l'uomo ha potuto adempiere questo compito: il sacro di rispetto e il sacro di trasgressione.

Nell'organizzazione sociale ritroviamo il sacro e il profano come due territori complementari e antitetici la cui contrapposizione e la cui collaborazione consentono al gruppo sociale di funzionare normalmente. Ciò è particolarmente illuminante nella società arcaica. In effetti, l'organizzazione tribale della società primitiva si fonda su una bipartizione. La tribù si compone di due fratrie che rappresentano due insiemi antagonistici tra i quali gioca la solidarietà di due principi rivali: principio del rispetto e della reciprocità; sistema di mutue prestazioni alimentari e sessuali (esogamia). Di qui discendono le leggi sante del rispetto che hanno, come conseguenza, gli atti sacrileghi come l'incesto, che è un atto d'omosessualità mistica, come la consumazione del totem, che è un atto di cannibalismo, o come l'assassinio di un membro del clan, che è un suicidio parziale. Qui il sacro è il riservato, il separato. Si tratta d'un sacro negativo incaricato di mantenere l'ordine sociale della tribù, considerata come una totalità vivente. Fondata sulla bipartizione, questa organizzazione rappresenta una dicotomia analoga a quella del sacro e del profano. Nel corso della storia, con l'evoluzione della società, la legge di solidarietà non si manifesta più con la stessa evidenza. Ed ecco il momento cruciale di questa evoluzione: ogni gruppo vuole esaltare la propria virtù vitale; tenta d'imporre la propria supremazia. Al principio del mutuo rispetto subentra il principio d'individuazione: è la genesi del potere. Ci troviamo in presenza d'un nuovo sacro, il potere, che si presenta a sua volta come una forza invisibile, sovrapposta, irresistibile. Questa virtù si manifesta nel capo come la fonte e il principio dell'autorità: è il *mana*. Nel potere, ritroveremo le caratteristiche del sacro e la complementarietà del sacro e del profano: sovrano, popolo. Per ristabilire l'equilibrio bisogna istituire il rapporto sovranità-sudditanza. In definitiva, l'autorità è nata da una malattia che ha colpito la società primitiva. Attraverso una sacralizzazione, questa malattia sociale

[41] Sul problema «purezza e impurità nella storia delle religioni» vedere l'interessante articolo di J. HENNINGER in *Dict. de la Bible, Supplém.*, 9, Letouzey et Ané, Paris 1975, coll. 398-430. Vedere inoltre R. CAILLOIS, *Le pur et l'impur, un aspect de l'ambiguité du sacré*, in *Histoire générales des religions*, 1, Quillet, Paris 1948, pp. 21-32.

dà origine all'obbedienza. Il principio del sacro di rispetto, in vigore nella società tribale, ha ceduto il posto al sacro di dipendenza, caratteristica della società evoluta[42].

Il secondo aspetto sociale importante del sacro è il sacro di trasgressione, necessario per combattere il logoramento e per ricreare la società. Caillois riprende, sviluppa e illustra la tesi di Durkheim, secondo la quale le feste tribali con la loro esplosione intermittente e la loro effervescenza comune spiccano sulla vita quotidiana con le sue fatiche e le sue preoccupazioni e rappresentano il sacro contrapposto al profano[43]. Questa teoria sociale della festa si basa su una concezione ciclica della società segnata da crescita e declino. I tabù della vita ordinaria si sono rivelati impotenti a mantenere l'integrità della natura e della società. Così, la festa costituirà una interruzione, una rimozione dei tabù al fine di riattualizzare il tempo primordiale, l'età d'oro della creazione. Questo ritorno al periodo della forza creatrice avviene per mezzo di riti che al sacro di regolamentazione con i suoi tabù sostituiscono un sacro di trasgressione. I riti della fecondità consentono il ritorno agli antenati prestigiosi: recita dei miti, pitture rupestri, rappresentazioni drammatiche con maschere e costumi, sacrifici rituali. La festa è la sede privilegiata dei riti d'iniziazione, che conferiscono le virtù virili e il potere di procreare. Il sacro d'infrazione abolisce il sacro di regolamentazione e congeda il tempo logorato. Così, con i suoi eccessi, la festa è un rimedio contro il logoramento; è una ricreazione del mondo. La successione regolare del sacro di regolamentazione, che assicura l'integrità delle istituzioni, al sacro di trasgressione, che rinnova la società, è, agli occhi di Caillois, il fattore fondamentale della società primitiva basata sulla distinzione tra sacro e profano. È in questa ottica che bisogna comprendere i miti, i riti e le istituzioni etnologiche. Con i primi passi della civiltà, con la nascita della città e dello Stato, le feste perdono la loro importanza, poiché si verifica uno slittamento del sacro: la religione finisce per dipendere dall'uomo e non più dalla collettività. Il sacro si fa interiore. È in questa fase d'individualizzazione che nascono le grandi religioni. Al sacro-elemento d'equilibrio nella società primitiva, subentra il sacro-elezione d'un fine supremo. Il sacro traccia allora due vie: la via religiosa del misticismo e quella del fanatismo; la via sociale dei dogmi, dei riti, della mitologia e del culto. Il sacro conduce l'uomo in due direzioni: da una parte la direzione delle grandi conquiste, conquista mistica, conquista del sapere, conquista del potere: dall'altra la direzione delle grandi rinunce. È il fine supremo della vita che diviene creatrice del sacro.

[42] R. CAILLOIS, *Instincts et société*, Denoël-Genthier, Paris 1964 [tr. it. *Istinti e società*, Guanda, Milano 1983]. Il problema del sacro e del potere è molto vasto, e supera largamente l'ottica sociologica, segnatamente nel caso della regalità. Tre importanti contributi hanno ampliato di recente la documentazione degli storici delle religioni: *La regalità sacra, The Sacral Kingship*, Atti del Congresso internazionale di storia delle religioni, Roma 1955, pubblicati da Brill a Leiden nel 1959; coll. «Studies in the History of Religions» IV; pp. 748; *Le pouvoir et le sacré*, «Annales du Centre d'étude des religions» 1, Université de Bruxelles 1962, pp. 186. Le tesi di Caillois si ritrovano in diversi collaboratori del volume. J.F. THIEL, A. DOUTRELOUX, *Heil und Macht, Approches du Sacré*, «Studia Instituti Anthropos» 22, St-Augustin, Bonn 1975, pp. 215.

[43] É. DURKHEIM, *Le culte positif*, in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 465-555.

II. La fenomenologia del sacro

1. *Nathan Söderblom (1866-1931)*

Nel 1892, Söderblom terminava i suoi studi teologici a Uppsala. Scienza in divenire, la storia delle religioni, all'epoca ancora poco apprezzata in Svezia, tentava il nostro teologo. Nel 1894, il giovane pastore viene mandato a Parigi con il compito di occuparsi spiritualmente delle legazioni scandinave in Francia e dei pescherecci che fanno scalo a Calais, a Dunkerque, a Boulogne. Per Söderblom è l'ora di realizzare il sogno della sua vita. La Sorbona e la Scuola pratica gli aprono le loro porte. Segue in particolare l'insegnamento di Sabatier, di Ménégoz, di Réville e di Marillier. Nel 1901, dopo aver brillantemente sostenuto la tesi di laurea alla Sorbona su *La vita futura secondo il mazdeismo*, l'Università di Uppsala gli affida i corsi di storia delle religioni. In questo campo, egli cerca una strada specifica situata tra la teologia e la filosofia della religione[1]. È il tempo delle grandi discussioni sulla religione primitiva, sull'origine delle credenze religiose, sulla formazione del monoteismo. Söderblom si getta nella mischia[2]. Nel corso di questa ricerca, scopre l'importanza del sacro[3].

Sin dall'inizio egli colloca i suoi studi nel contesto della storia delle religioni. «Sacro è la parola che conta in religione; essa è perfino più importante della nozione di Dio. Una religione può realmente esistere senza una concezione precisa della divinità, ma non esiste alcuna religione reale senza la distinzione tra sacro e profano»[4]. Söderblom pensa segnatamente al

[1] N. Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religions-Geschichte*, Hinrichs-Bonnier, Leipzig-Stockholm 1913.

[2] N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Hinrichs-Bonnier, Leipzig 1916.

[3] N. Söderblom, *Holiness*, in J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 6, T. & T. Clark, Edinburgh 1913, pp. 731-741.

[4] *Ibid.*

buddhismo, ai suoi occhi religione di salvezza, ma nella quale manca la nozione di Dio. Perciò, «il sacro costituisce il tratto essenziale del divino inteso in senso religioso»[5]. Söderblom ha studiato Schleiermacher e, come lui, cerca l'essenza del fenomeno religioso. Non la scopre né nella credenza in Dio, né nel culto che l'uomo religioso gli professa. Per lui, essa risiede nella distinzione tra sacro e profano. Ecco un campo in cui Söderblom non esita a sottolineare il proprio accordo con la Scuola durkheimiana[6]. Alla base della credenza, della *pietas* del culto, noi troviamo il sacro. Lo storico che affronta sia le religioni primitive, sia le grandi religioni, dovrà dunque cominciare col fermarsi al fenomeno del sacro. Quanti hanno sottovalutato l'importanza del sacro, hanno provato il bisogno di trovare presso i primitivi uno stadio magico che sarebbe anteriore allo stadio religioso. Söderblom non accetta questa tesi etnologica.

Nella definizione del sacro, il professore di Uppsala insiste sulla nozione di forza e sul fenomeno della potenza: «Il sacro è considerato come un potere o una entità misteriosa legata a certi esseri, cose, avvenimenti o azioni»[7]. In una nota, l'autore rileva che da Codrington in poi, in generale – e cita in particolare il suo maestro parigino Marillier – *mana* è inteso nel senso d'un «sacro positivo che agisce come un potere e distinto dal sacro negativo che implica la nozione di pericolo, di tabù, di proibizione che, nella terminologia corrente, è indicata con la parola polinesiana *tabù*». Egli distingue dunque il sacro positivo rappresentato dal *mana* dal sacro dei divieti espresso dal *tabù*. Partendo da questa distinzione, Söderblom affronta l'analisi del *mana*, il sacro positivo; insiste sulla sua presenza nelle qualità fisiche o morali di una persona e sulla sua provenienza da esseri spirituali. Ai suoi occhi, il *mana* non è una forza impersonale[8]. Qui Söderblom scavalca largamente le vedute della Scuola sociologica, e si indirizza risolutamente verso una interpretazione del sacro colto nell'uomo religioso: «Per quanto ci è possibile capire, l'origine psicologica del concetto di sacro sembra essere stata la reazione dello spirito di fronte a ciò che è sorprendente, nuovo, terrificante»[9]. Il maestro di Uppsala ha aperto la strada alla ricerca di Otto.

2. *Rudolf Otto (1869-1937)*

All'indomani dei suoi studi teologici a Göttingen e a Erlangen, Rudolf Otto fa ingresso nel campo della scienza delle religioni pubblicando l'edizione del centenario dell'opera *Di-*

5 *Ibid.*

6 N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, cit., p. 193.

7 N. Söderblom, *Holiness*, cit., pp. 731 ss.

8 N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, cit., pp. 9 e 32, e tutto il capitolo intitolato *Die Macht*, pp. 33-113.

9 N. Söderblom, *Holiness*, p. 732. Su Söderblom cfr. J.M. van Veen, *Nathan Söderblom, Leven en Denken van een Godsdienst historicus*, H.J. Paris, Amsterdam 1940; S. Ågren, *Nathan Söderblom in memoriam*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförl, Stockholm 1931; F. Heiler, *Scienziato, vescovo e santo. La vita e l'opera dell'Arcivescovo Söderblom*, in *Ricerche religiose*, 7, Roma 1931, pp. 481-496.

scorso sulla religione di Schleiermacher[10]. Dopo alcuni anni d'insegnamento a Göttingen, intraprende un lungo viaggio in Asia. L'incontro con l'India rimarrà l'avvenimento della sua vita[11]. Al suo ritorno in Europa, accetta dei corsi a Breslau. Nel 1917, Marburgo gli apre le sue porte. Egli vi trova il suo ambiente ideale. Nello stesso anno, pubblica *Il sacro*, libro che lo rende subito celebre e che contiene in germe tutte le sue opere successive[12].

I fondamenti della sua ricerca sul sacro

Storico delle religioni, Otto ha progressivamente tentato di trovare il proprio orientamento tra due correnti di pensiero della sua epoca. Da una parte la *Religionsgeschichtliche Schule*[13], sotto l'influenza della teologia protestante liberale, si limitava allo studio storico e filosofico dei documenti religiosi. Dall'altra, la teologia dialettica non si interessava neppure alle religioni non cristiane. Come Söderblom, con il quale entra in continuo rapporto dal 1900, Otto affronta al tempo stesso i dati religiosi storici e l'esperienza vissuta. Uomo profondamente religioso – si considerava un benedettino luterano – osserva con inquietudine la corrente di dissacralizzazione introdotta da Feuerbach, che vedeva nella religione un pensiero umano proiettato *ad extra*. Agli occhi di Feuerbach, il mondo degli dei e dei miti non rappresenta che l'auto-interpretazione dell'uomo. La religione e le religioni sono vere nella misura in cui gli dei, i miti e i simboli interpretano la natura umana[14]. Otto desidera tracciare un programma per una nuova generazione di ricercatori. Inoltre, vuole esplorare l'universo dell'uomo religioso e, attraverso la storia delle religioni, individuare lo spartiacque delle aspirazioni religiose dell'umanità. Dunque comincia con l'indagare il fenomeno che considera come primordiale (*Urphänomenon*), il sacro[15].

[10] R. Otto, *Friedrich Schleiermacher, Über die Religion*, Göttingen 1899; I.J. Rouge, *Schleiermacher, Discours sur la religion*, Aubier-Montaigne, Paris 1944.

[11] In questo campo, gli dobbiamo due opere di religione comparata: *West-Oestliche Mystik*, Beck, München 1926 [tr. fr. *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Payot, Paris 1951; tr. it. *Mistica orientale, mistica occidentale*, Marietti, Casale Monferrato 1985]; *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum: Vergleich und Unterscheidung*, Beck, München 1930.

[12] R. Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Klotz, Gotha 1917. Nel 1923, in occasione dell'11ª ed., l'opera venne arricchita dalla pubblicazione di supplementi con il titolo *Aufsätze das Numinose betreffend*, Perthes, Gotha-Stuttgart. Alla stessa epoca risalgono le traduzioni inglese, spagnola e italiana, quest'ultima firmata da Ernesto Buonaiuti con il titolo *Il sacro*, Zanichelli, Bologna 1926, Feltrinelli, Milano 1995[5]. Nel 1929, la 1ª ed. francese fu pubblicata sulla falsariga della 18ª ed. tedesca. Noi citiamo l'edizione del 1968, Payot, Paris. Nel 1932, una nuova edizione degli *Aufsätze*, totalmente rimaneggiata, prese il titolo *Das Gefühl des Ueberweltlichen (Sensus Numinis)*, Beck, München 1932. Cfr. inoltre uno studio critico dell'opera dovuto a F.K. Feigel, *Das Heilige, Kritische Abhandlung über Rudolf Otto's Gleichnamiges Buch*, Bohn, Haarlem 1929.

[13] Scuola storica delle religioni. (*ndt*)

[14] H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, PUF, Paris 1957.

[15] W. Haubold, *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie Rudolf Ottos*, Klotz, Leipzig 1940; Forell, Frick, Heiler, *Religionswissenschaft in neuer Sicht, R. Otto*, Elwert, Marburg 1951; E. Benz, *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, Brill, Leiden 1971.

La ricerca sul sacro è il risultato d'una indagine già lunga. Alla Scuola di Ritschl, egli ha dapprima tentato di conciliare scienza e religione, naturalismo e mistero, giungendo alla conclusione che la concezione religiosa del mondo supera la concezione scientifica[16]. In seguito, sotto l'influenza di Léonard Nelson e di Bousset, scopre il neokantismo di Fries, che dà un fondamento razionale alle intuizioni e, in questo modo, ne garantisce il valore di conoscenza. Otto ne trae tre principi per la sua ricerca. Egli ritiene prima di tutto che le idee necessarie non hanno bisogno di dimostrazione alcuna, poiché procedono dalla ragion pura, fonte di conoscenza indipendente dall'esperienza, e cita in particolare l'idea di Dio, dell'anima, l'esperienza della libertà. Così, la scoperta da parte dell'uomo dell'Essere eterno e libero ch'egli chiama Dio è una scoperta *a priori*, che procede da una fonte di conoscenza indipendente dall'esperienza. L'idea di Dio fa a meno di ogni dimostrazione. Con l'idea dell'anima e quella della libertà, essa costituisce il fondamento razionale della religione. Il secondo principio concerne la religione, il cui territorio comincia con il mistero e coincide con esso. Il mistero religioso non è un'oscurità passeggera: è ineffabile; non si scopre mai. La religione ha la missione di salvaguardare il mistero nella sua integrità. Il terzo principio è relativo al simbolo. Per mantenere l'integrità del mistero, la religione deve servirsi del solo linguaggio possibile: il simbolo. Ché, agli occhi di Otto, il concetto non offre accesso alcuno al mistero. Ogni linguaggio religioso passa necessariamente attraverso l'intuizione. Partendo dalle leggi della realtà sensibile, l'intuizione sfocia nelle idee pure e nelle cose spirituali: essa crea il sentimento, vale a dire una presa di contatto con le realtà superiori. In effetti, il sentimento ci avverte che siamo in presenza di realtà eterne. Così, grazie ai simboli, la conoscenza religiosa coglie l'eterno, ma per intuizione. Su questo coglimento si fonda la salvezza, che consiste in una unione spirituale con Dio. Quest'ultimo dato è la grande scoperta fatta da Otto al contatto con le *Upaniṣad*, durante il suo soggiorno in India[17].

Per Schleiermacher, il fondamento della religione è una facoltà speciale dello spirito, una categoria *a priori* che spinge l'uomo a inchinarsi dinanzi alla Saggezza eterna. Su questa analisi psicologica, sulla scia di Schleiermacher e dei romantici tedeschi, Otto innesta l'induzione storica che indaga la vita religiosa dell'umanità, gli eroi, i profeti, i poeti. È così ch'egli scopre il tesoro religioso dell'umanità. Accanto a alle grandi tappe segnate da Mosè, Gesù e Lutero, trova la mistica dell'unità pura la cui esemplificazione più clamorosa si trova nelle *Upaniṣad*: estasi, ascesi, *ātman*, *Brahman*, *Iśvara*. Ai suoi occhi, la mistica dell'India è completa, poiché comporta un doppio cammino. Attraverso la negazione, il buddhismo conduce all'estinzione del desiderio, al *nirvāṇa*, mentre attraverso l'eminenza l'induismo introduce alla pienezza della salvezza. Per Otto, il misticismo è la forma più perfetta di religione: è l'opposto del razio-

[16] R. Otto, *Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1898; *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1904; *Goethe und Darwin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1909.

[17] A. Lemaitre, *La pensée religieuse de Rudolf Otto et le mystère du divin*, La Concorde, Losanna 1924. Cfr. inoltre *Rudolf Otto Festgruss*, in «Marburger theologische Studien», 1-6, Gotha 1931, e il tomo 19 di «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Tübingen 1938, interamente dedicato a Otto.

nale; è il non-razionale. A questa scoperta del misticismo come valore fondamentale viene ad aggiungersi il valore delle convergenze religiose dell'umanità. Otto scopre delle strade parallele nelle grandi religioni: Israele, Iran, Cina, Grecia. La somiglianza delle forme e la convergenza dei tipi senza filiazione tra le religioni costituiscono ai suoi occhi un'altra prova dell'unità delle inclinazioni intime dell'anima umana. Nei diversi fenomeni delle grandi religioni c'è un elemento fondamentale, un dato sempre identico: il sacro.

Natura del sacro e fenomenologia del numinoso

Otto ci dice che «il sacro è innanzitutto una categoria d'interpretazione e di valutazione che non esiste, come tale, che nel campo religioso»[18]. L'autore si affretta ad aggiungere che non si tratta d'una definizione, poiché un approccio concettuale non darebbe alcun risultato. «Questa categoria è assolutamente *sui generis*; come ogni dato originario e fondamentale, essa è oggetto non di definizione nel senso stretto della parola, ma solo di disamina»[19]. Egli colloca il suo studio nell'ottica dell'uomo religioso, testimone del sacro. Dunque è per approcci successivi e per ritocchi che tenta di descrivere ciò che l'uomo religioso coglie e la maniera in cui lo coglie.

L'uomo religioso scopre un elemento «dalla qualità assolutamente speciale che si sottrae a tutto ciò che abbiamo chiamato razionale, è completamente inaccessibile alla comprensione concettuale e, in quanto tale, costituisce qualcosa d'ineffabile»[20]. È questo l'elemento designato originariamente dai termini *qadoš*, *hagios*, *sanctus*, *sacer* delle lingue semitiche e indoeuropee. Quest'elemento appare «come un principio vivente in tutte le religioni. Ne costituisce la parte più intima e, in sua assenza, esse non sarebbero più forme della religione»[21]. Le diverse religioni trovano nel sacro la loro vera vitalità. Per designare quest'elemento primordiale, Otto cerca una parola suscettibile di fissarne il carattere particolare e di indicarne le forme e il loro sviluppo. Questa parola è *das Numinöse*, il numinoso, termine coniato da *numen*. Tutte le volte che un oggetto è concepito come numinoso, si applica la categoria speciale d'interpretazione e di valutazione, una categoria numinosa che, in presenza del numinoso, provoca uno stato d'animo numinoso.

Otto descrive la strada per cui l'uomo scopre e coglie il numinoso. Questa via di conoscenza al tempo stesso simbolica e mistica comporta quattro tappe. La prima è quella del sentimento dello stato di creatura, *das Kreaturgefühl*. Si tratta della reazione provocata nella coscienza dall'oggetto numinoso. Questa esperienza fa nascere nell'uomo un vivo sentimento di dipendenza, in virtù del quale la creatura «sparisce dinanzi a ciò che si trova al di sopra di ogni creatura»[22]. La seconda tappa della conquista del numinoso – che non può essere cono-

[18] R. Otto, *Le sacré*, Payot, Paris 1968, p. 19 [tr. it. cit.]. Le citazioni si rifanno comunque all'edizione francese del 1968, Payot, Paris, che riproduce la traduzione di A. Jundt, eseguita sull'8ª ed. tedesca.
[19] *Ibid.*, p. 21.
[20] *Ibid.*, p. 19.
[21] *Ibid.*, p. 20.
[22] *Ibid.*, p. 24.

sciuto, lo ripetiamo, che dall'intensità dell'emozione ch'esso provoca nell'anima umana – è la tappa del *tremendum*, del terrore mistico, il *sebastos* dei Greci. Questo terrore mistico in presenza della *majestas* numinosa comporta diversi gradi, che vanno dal timore dei primitivi al *Trisagion* d'Isaia. Nell'inaccessibilità assoluta del numinoso si trovano la potenza, l'*orgē theou*, il misticismo della maestà. La relazione dell'uomo con questa *majestas* divina si esprime in greco con *eusebeia* o *eulabeia*: pietà intima e devozione culturale. Il terrore mistico fa nascere anche la tensione e l'energia dell'ascesi, gli atti d'una vita eroica, lo zelo in presenza del Dio vivente. La terza tappa è quella del *mysterium*. L'oggetto numinoso si presenta come un mistero, come un «totalmente altro», come l'*anyad eva* delle *Upaniṣad*, come un trascendente di fronte al quale esplodono il *nihil* dei mistici, la *śūnyatā* o vacuità dei buddhisti, che ha agito come un incantesimo su milioni di uomini. Il mistero esplode anche nella liturgia di *Yom Kippur*, il gran giorno della riconciliazione presso gli Ebrei così come nella saggezza trascendentale del buddhismo. Il misterioso costituisce in qualche modo la forma del contenuto qualitativo del numinoso. La quarta tappa è quella del valore soggettivo, beatifico per l'uomo. Otto lo chiama il *fascinans* che seduce, rapisce e introduce alla beatitudine. Dal *fascinans* discendono l'amore, la compassione, la *pietas*, la benignità in quanto conseguenza della presa di possesso del *numen*. Il *fascinans* comincia «nell'elemento di solennità che si trova tanto nel profondo raccoglimento dell'adorazione individuale e dell'elevazione dell'anima al sacro quanto nel culto pubblico praticato con gravità e raccoglimento»[23]. È sul piano di questa tappa del *fascinans* che Otto colloca ciò che le religioni chiamano la salvezza: le esperienze di grazia, il *nirvāṇa* dei buddhisti, la *bodhi* illuminatrice, l'estasi delle *Upaniṣad* fondata sulla gnosi (*jnāna*) e la visione beatifica del cristianesimo.

Il sacro e il profano

(il sacro come valore numinoso)

Dopo aver tentato un accostamento al sacro in quanto numinoso colto dall'uomo religioso e appreso come un principio vivente presente nel cuore di tutte le religioni, Rudolf Otto esamina un'altra faccia del sacro. Nel sacro, la Scuola sociologica ha visto essenzialmente ciò che si contrappone al profano: è attraverso questa dicotomia che i sociologi cercano di definire il sacro. Il professore di Marburgo affronterà anche lui questa faccia, ma attraverso il metodo che è suo: la conquista del numinoso da parte dell'uomo. Egli distingue due uomini: da una parte «l'uomo naturale» che non prova il minimo sentimento di piccolezza di fronte al numinoso, dall'altra «l'uomo che è nello spirito»; quest'ultimo avverte la penetrante acutezza della sua profanità. «La profanità non si estende soltanto ai suoi atti, ma al suo stesso essere, in quanto creatura che si trova dinanzi a ciò che è al di sopra di ogni creatura»[24]. Agli occhi di quest'uomo, il numinoso appare come un valore di fronte al quale il profano si presenta come un non-valore numinoso. Così, il sacro colto dapprima come una essenza numinosa si rivela

[23] Come Söderblom, Otto nutriva grande ammirazione per il culto cattolico e il suo simbolismo sacramentale. Cfr. *Le sacré*, cit., p. 137.
[24] *Ibid.*, p. 83.

ora all'uomo come un valore numinoso. Il sacro appreso come valore porta un nome: è il *sanctum* dei Latini, l'augusto, il *semnos* dei Greci. «Mentre *sebastos* designa piuttosto la essenza numinosa dell'oggetto, *semnos* o augusto ne indica piuttosto il valore numinoso, il carattere illustre e nobile»[25]. Per Otto, il *sanctum* è il sacro in quanto si contrappone al profano. Se il *sacer* è il numinoso colto sotto l'aspetto della trascendenza, il *sanctum* è il sacro visto sotto l'aspetto del suo valore numinoso.

È in questo sentimento del valore del numinoso che prende vita la religione che, agli occhi di Otto, è personale e mistica. «Poiché l'augusto così definito è un elemento essenziale del numinoso, la religione è essenzialmente, e persino indipendentemente da ogni schematizzazione morale, obbligo intimo che s'impone alla coscienza e che la lega, obbedienza e servizio che non si fondano sulla semplice costrizione esercitata da un potere superiore, ma sul rispetto che s'inchina dinanzi al più santo dei valori»[26]. In un'altra opera Otto ha precisato la sua teoria del valore che sottende la sua analisi del sacro numinoso considerato come *sanctum* e, in quanto *sanctum*, si contrappone al profano[27]. Da una parte, il *sanctum* ha un valore soggettivo per l'anima mistica assetata di salvezza; dall'altra, per essere esso stesso un bene prezioso, ha un valore oggettivo. Nel momento in cui coglie questo bene prezioso, l'anima vede il non-valore oggettivo di tutto ciò che non è il *sanctum*, vale a dire del profano. Ai suoi occhi il *sanctum* si contrappone al profano come un valore si contrappone a un non-valore. Quanto all'uomo naturale o semplicemente morale, la sua situazione è ben diversa. Non cogliendo il valore del *sanctum*, egli non coglie neppure il non-valore del profano. Non gli resta che rinchiudersi in un razionalismo morale. In quest'uomo non esiste bisogno né di redenzione né di propiziazione. Invece l'uomo mistico, cogliendo il sacro come valore oggettivo, come *sanctum*, scopre il senso del peccato considerato come un antivalore. Con questa scoperta, la sua religione sfocia nella propiziazione e nell'espiazione, azioni che tendono a sopprimere l'ostacolo del non-valore inerente all'essere naturale e profano.

Il sacro come categoria *a priori*

(il sacro come disposizione dello spirito stesso)

Nel senso completo della parola, il sacro è una categoria composita. Ne abbiamo appena visto due facce: da una parte il sacro in se stesso, colto come elemento numinoso; dall'altra il sacro considerato come valore numinoso, come *sanctum*. Ora non ci resta che osservare una terza faccia, quella della ragion pura: è il sacro come disposizione originaria dello spirito stesso. Basandosi sulla teoria kantiana della conoscenza, Otto ritiene che la nostra stessa facoltà di conoscere, sollecitata dalle impressioni esterne, arriva a produrre il numinoso. «Esso scaturisce dalla fonte di conoscenza più profonda che vi sia nell'anima stessa, senza dubbio né indipendentemente da certi dati esterni, né anteriormente a certe esperienze sensibili, ma appare grazie ad esse»[28].

25 *Ibid.*, p. 85.
26 *Ibid.*, p. 85.
27 R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, cit., pp. 191-194.
28 R. Otto, *Le sacré*, cit., p. 101.

Così, secondo Otto, la categoria «sacro» è un fattore primario che si trova all'origine d'una rivelazione interiore, ma in maniera indipendente da ogni riflessione mentale. Dal lato razionale, questa categoria dà le idee d'assoluto, di perfezione, di necessità. Dal lato irrazionale, vale a dire mistico, questa categoria esprime i sentimenti religiosi che si manifestano in noi quando reagiamo in presenza dei fenomeni. Nel tracciato d'una geografia dello spirito umano, Otto delimita luogo e forma d'un *a priori* religioso, il sacro. Si tratta d'una facoltà speciale attraverso la quale lo spirito apprende il numinoso. Questo apprendimento è immediato in coloro che Otto chiama i profeti, è mediato nei fedeli. Tale teoria sottolinea il carattere irriducibile del sentimento del sacro, carattere sul quale si fonda l'istinto religioso dell'uomo. Questo dato primario, questa categoria *a priori*, irriducibile e logicamente anteriore a ogni percezione sensibile, è indispensabile se si vuole spiegare la religione come fenomeno.

È in questa rivelazione interiore del divino che bisogna cercare, secondo Otto, l'origine della religione. Tale spiegazione si contrappone alle teorie evoluzionistiche tanto apprezzate nel XIX secolo, e permette di respingere tre tesi che hanno avuto il loro momento di gloria: la mitologia naturista della Scuola di Max Müller che ricercava l'origine della religione nei fenomeni della natura, l'animismo di Spencer e di Tylor che collocava alle origini religiose dell'umanità il culto degli spiriti ancestrali, e infine la dottrina del *mana* preconizzata dai sociologi. All'origine della religione, gli evoluzionisti collocavano una cosa o un avvenimento, a partire dai quali si sarebbe sviluppata una prima forma di pensiero religioso. Per Otto, il punto di partenza si trova nella ragion pura: il numinoso scaturisce dalla fonte nascosta nelle profondità dell'anima umana. Al postulato durkheimiano della coscienza collettiva, egli sostituisce il postulato d'una rivelazione interiore, vale a dire il sacro come categoria *a priori* dello spirito. «Nel mondo spirituale, il dato primo che serve a spiegare è lo spirito pensante stesso, con le sue inclinazioni, le sue forze e le sue leggi, che io devo presupporre senza poterle spiegare»[29].

Il sacro, la religione e le religioni

Descrivendo le tre facce del sacro – il sacro numinoso, il sacro come valore e il sacro come categoria *a priori* dello spirito – Rudolf Otto ha gettato le fondamenta d'una fenomenologia del sacro e di una psicologia dell'uomo religioso. È attraverso il gioco complesso degli elementi razionali e degli elementi non razionali ch'egli vede formarsi e svilupparsi il pensiero religioso dell'umanità. Nella conquista del numinoso, l'uomo prova il sentimento di creatura, poi, in un impeto di terrore mistico, s'avvicina alla *majestas* e al mistero col suo fascino. Agli occhi dell'uomo religioso, il numinoso rappresenta un valore che, per antitesi, gli fa vedere il non-valore numinoso del profano, così come l'antivalore del peccato. Impegnato nello sviluppo storico del mondo, è grazie alla lettura dei segni che l'uomo religioso percepirà e scoprirà il numinoso che si manifesta in fatti e avvenimenti. Così, accanto alla rivelazione inte-

[29] *Ibid.*, p. 162.

riore del sacro, abbiamo una rivelazione del sacro nella storia. «Questi fatti probanti, queste manifestazioni della rivelazione sensibile del sacro si chiamano, nel linguaggio della religione, segni. Sin dal tempo della religione più primitiva, si è sempre considerato come segno tutto ciò che era in grado di suscitare e di dare impulso al sentimento del sacro nell'uomo, di accenderlo e di provocarne l'eruzione»[30]. Così, per Rudolf Otto, abbiamo una doppia manifestazione del sacro: da una parte la rivelazione interna del sacro sulla quale si fonda la religione personale, e dall'altra la manifestazione del sacro nella storia, e ciò grazie a dei segni. Dunque, si tratta di leggere questi segni: è il problema del simbolo e del sacro. Otto lo ha affrontato nei capitoli dedicati agli strumenti d'espressione del numinoso: il gesto, la comunità di preghiera, le situazioni sacre, gli idoli, il miracolo, i libri sacri, la lingua e l'arte sacra, il silenzio, il vuoto, l'architettura e la musica sacra[31]. Egli ha voluto insistere sull'espressione del numinoso nella Bibbia, nella liturgia cattolica e nella tradizione luterana[32].

Otto annette un'importanza molto grande alla lettura dei segni del sacro. Secondo lui, l'uomo religioso è dotato della facoltà di conoscere la manifestazione del sacro nel mondo dei fenomeni: è la divinazione. A questa teoria della divinazione presa a prestito da Schleiermacher e dalla Scuola neo-kantiana, egli dà nuova espressione grazie a molti aspetti presi a prestito dalla mistica. Ai suoi occhi, la divinazione è una vera ricerca di significato, che scopre nell'oggetto la sua qualità di segno divino. Grazie a questo potere di contemplazione, al quale Otto dà anche il nome di *testimonium spiritus sancti internum*, l'uomo religioso acquista una visione intuitiva del mondo, ciò che gli consente di scoprire lo spirituale nascosto sotto apparenze temporali. Conferendo all'uomo il potere di leggere i segni del sacro, la divinazione gli rivela la storia spirituale dell'umanità e in questo modo conferma, rafforza e completa in lui la rivelazione interiore del numinoso.

Agli occhi di Otto, la teoria della divinazione di Schleiermacher ha due difetti. Innanzitutto, la divinazione vi viene presentata come un fenomeno universale nell'umanità. In secondo luogo, Schleiermacher «non fa che indicare sommariamente, senza precisare in maniera netta la materia che ne è l'oggetto più degno e più favorevole: la storia delle religioni e soprattutto quella della religione biblica con la persona che ne è l'oggetto e il contenuto supremo, il Cristo stesso»[33]. Otto ridurrà parecchio l'universalità della divinazione, limitandola praticamente a dei personaggi di primo piano, a dei lettori autentici del sacro ai quali dà un nome: i profeti. Per reazione alla tesi sociologica che vede nel sacro una manifestazione della coscienza collettiva, il maestro di Marburgo insiste sull'individualità creatrice dei geni religiosi e dei grandi fondatori che, grazie alla loro facoltà di divinazione, hanno decifrato i segni del sacro, ciò che li ha posti all'origine delle grandi istituzioni e delle forme originali dell'umanità religiosa. È nei miti e nel culto dei morti dei popoli primitivi che bisogna cercare il necessario intervento dei profeti creatori. A questa prima correzione apportata alla teoria della divinazione di Sch-

30 *Ibid.*, p. 195.
31 *Ibid.*, pp. 97-110.
32 *Ibid.*, pp. 111-156.
33 *Ibid.*, p. 209.

leiermacher, Otto ne aggiunge una seconda della stessa importanza, vale a dire il ruolo primordiale della storia delle religioni. Ai suoi occhi, il compito importante di questa nuova scienza consiste nell'individuare i valori religiosi presenti nel cammino dell'umanità e di mostrare così la difficile marcia degli uomini alla ricerca di Dio. Attraverso questa ricerca si rivela una straordinaria continuità nell'approccio al Dio nascosto. Il punto culminante di questa marcia dell'umanità si raggiunge nel momento in cui alla serie dei profeti subentra il Figlio, manifestazione vivente del sacro e testimone del regno di Dio[34]. Nello studio delle religioni, Otto introduce una nuova prospettiva. Agli storici, rimprovera di guardare le religioni con occhi profani e di collocare i fenomeni religiosi in un'ottica unicamente storico-culturale. Ai sociologi, rimprovera d'aver ricondotto la religione a un fatto naturale partendo dalla ricerca d'una coscienza religiosa dell'umanità. Indagando la natura del sacro e la sua funzione nella storia religiosa dell'umanità, il maestro di Marburgo ha posto al centro della scienza delle religioni il fenomeno religioso in quanto fenomeno religioso, dimostrando che lo studio di tale fenomeno è inscindibile dallo studio dell'uomo religioso e dal suo comportamento. L'esperienza del sacro è l'esperienza vissuta del trascendente e dell'ineffabile. Il suo studio è il fondamento della storia delle religioni.

3. Gerardus van der Leeuw (1890-1950)

Nella ricerca sulla fenomenologia del sacro, bisogna dedicare una menzione particolare all'opera del pastore olandese van der Leeuw, professore di storia delle religioni all'Università di Groningen[35]. La scienza delle religioni gli deve un importante trattato dedicato all'essenza e alle manifestazioni della religione[36]. L'autore vi elabora un metodo di comprensione dei fenomeni religiosi con il quale tenta di cogliere i fattori religiosi fondamentali e la loro intenzionalità. Respingendo ogni teoria che pretende di spiegare la religione con qualcosa che non sia la religione stessa, egli si sforza di illuminare le strutture interne dei fenomeni religiosi. Un fenomeno è ciò che si manifesta. La fenomenologia esiste allorché qualcosa si manifesta a qual-

[34] R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, Beck, München 1933. Tramite la storia delle religioni, Otto stabilisce la trascendenza del cristianesimo.

[35] Cfr. la bibliografia in J. WAARDENBURG, *Classical approaches to the study of religion*, 2, Bibliography, Mouton, Paris 1974, pp. 149-156.

[36] G. VAN DER LEEUW, *Inleiding tot de godsdienst geschiedenis*, Bohn, Haarlem 1924; 2ª ed. *Inleiding tot de phaenomenologie van de godsdienst*, Bohn, Haarlem 1948 [tr. ted. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Reinhardt, München 1925; *Phänomenologie der Religion*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1935, 1956²; tr. fr. rimaneggiata *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, Payot, Paris 1948, 1970². Noi citiamo l'edizione del 1970. 2ª ed. ted. sulla base dell'edizione francese, J.C.B. Mohr, Tübingen 1956. Tr. ingl. 1938 e 1963. Tr. it. *Fenomenologia della religione*, a cura di V. Vacca, A.M. Di Nola, Boringhieri, Torino 1975]. Cfr. R. PETTAZZONI, *Commemorazione del socio straniero Gerardus van der Leeuw*, *Rend. Acc. Lincei*, Cl. Sc. Mor, VIII, 6, 1951, pp. 59-63; *Gerardus van der Leeuw (1890-1950)*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», 23, 1951-1952, pp. 209-211.

cuno e questo qualcuno si mette a parlarne. L'uomo coglie il fenomeno in una esperienza vissuta, ch'egli comprende e di cui è testimone. Il ruolo della fenomenologia è di comprendere questa esperienza vissuta, di comprendere anche la testimonianza relativa a tale esperienza. Comprendere consiste nel dare un significato alla realtà come all'esperienza vissuta. La fenomenologia è la scienza che vede e spiega le esperienze vissute e che ne delinea le connessioni per trarne un senso.

La religione presenta due facce, la faccia del mistero e la faccia dell'esperienza vissuta. L'esperienza religiosa è la risposta dell'uomo che si trova di fronte al mistero e che s'imbatte nella potenza misteriosa. È in questo incontro dell'uomo con la potenza, con «l'alterità sorprendente», che risiede la salvezza preconizzata dalle religioni: il senso della vita, l'accrescimento della vita, l'acquisizione di una nuova vita. Il punto d'incrocio di questo incontro è l'uomo che determina la sua condotta o la modifica secondo l'esperienza ch'egli fa di fronte alla potenza misteriosa. La fenomenologia non saprebbe parlare di questa potenza come tale (Dio), poiché la scienza non conosce che l'azione dell'uomo. Tuttavia tra l'uomo e la potenza si formano dei rapporti che condizionano il comportamento dell'uomo: in questo comportamento si situano elementi come la purificazione, il sacrificio, la divinazione, le feste, la consacrazione. La fenomenologia cerca di descrivere, di comprendere e di interpretare questi fatti e gesti, queste azioni e questi comportamenti. Ne stabilisce il senso, ciò che la porta sulla soglia dell'ermeneutica. Tuttavia, il fenomenologo non si occupa dei valori etici, estetici e religiosi in quanto valori: su di essi non fa considerazioni. Si accontenta di stabilirne il senso. Egli si ferma dunque sulle soglie dell'ermeneutica. Poiché il suo ruolo si limita a descrivere i fenomeni, a comprenderli e a coglierne il senso, il fenomenologo si proibisce di occuparsi del messaggio: quest'ultimo dipende dalla teologia. Nell'ottica di van der Leeuw, il ruolo dello storico delle religioni è di stabilire dei fatti e dei documenti, di descriverli e di classificarli nell'inventario culturale dell'umanità. Il fenomenologo, dal canto suo, fa l'esegesi di questa documentazione al fine di comprenderla e di darne il senso, in funzione dell'uomo religioso che si trova al centro dei suoi pensieri. Tuttavia, l'uomo religioso non interessa il fenomenologo dal punto di vista dei sentimenti, ma dal punto di vista del comportamento. Qui il metodo fenomenologico di van der Leeuw si differenzia da quello di Otto, che posava il suo sguardo sull'uomo creatore di sentimenti religiosi e si indirizzava così verso una tipologia psicologica.

Qual è la natura del sacro? Van der Leeuw colloca il sacro nel cuore stesso dell'oggetto della religione, vale a dire nel cuore di questa potenza misteriosa in cui l'uomo si imbatte: «Ciò che si può dire in primo luogo dell'oggetto della religione, è che si tratta di qualcosa d'altro, che sorprende... Qui non si tratta ancora di soprannaturale o di trascendenza; non si potrebbe parlare di 'Dio' che impropriamente. Siamo in presenza d'una esperienza vissuta che si ricollega all''altro', che sbalordisce»[37]. L'uomo si trova in presenza d'un oggetto che esula dall'ordinario e che sviluppa una potenza. Questa potenza ha avuto un nome presso diversi popoli: *mana* presso i Melanesiani, *wakanda* presso i Sioux, *orenda* presso gli Irochesi,

[37] G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, cit., p. 9.

baraka presso gli Arabi. E la ritroviamo presso i Germani come presso altri popoli. È il *tao* dei Cinesi, l'*asha* di Zarathustra, la *moira* dei Greci, il *rta* vedico, il *karman* dell'India. Questi diversi nomi sono il risultato d'una constatazione empirica dell'azione d'una potenza. L'uomo ha visto questa potenza all'opera. Ha constatato che questa potenza contagia le persone e gli oggetti che entrano in contatto con essa, come l'idolo, l'arma, l'utensile, l'amuleto. «Gli oggetti e le persone ch'essa penetra hanno una natura specifica, quella che chiamiamo santa o sacra»[38]. Il sacro è dunque, agli occhi di van der Leeuw, un elemento che proviene da una potenza misteriosa con cui un essere o un oggetto sono entrati in contatto. La caratteristica di questa presenza è un dinamismo nuovo che contagia quest'essere o questo oggetto trasformato dal contatto con la potenza. Così, al punto di partenza, il fenomenologo coglie il sacro come una forza trasformatrice proveniente da una potenza misteriosa. Il sacro s'identifica in qualche modo con l'oggetto della religione.

Si pone un secondo interrogativo. Quali sono le funzioni del sacro nella religione? Il fenomenologo coglierà e comprenderà queste funzioni osservando il comportamento dell'uomo religioso in rapporto con la potenza misteriosa. «Chiamiamo *tabù* un oggetto, un individuo, un momento, una pianta o un'azione carica di potenza... Questa parola designa ciò che è 'espressamente nominato', 'separato'. Si ha *tabù* quando una cosa è piena di potenza e lo si constata espressamente»[39]. Dunque, è *tabù* tutto ciò che è carico di *mana*. Tra il *mana*, il sacro e il *tabù* esiste un rapporto diretto. Il *mana* è la forza che viene dall'«altro» e che conferisce un dinamismo nuovo all'oggetto o all'essere in relazione con l'«altro». Di colpo, quest'oggetto o quest'essere si carica di forza, d'una forza *sui generis*: è sacro, vale a dire *tabù*. Di fronte a questo potenziale bisogna prendere delle precauzioni. Qui si colloca l'ambivalenza del sacro, il suo carattere benefico o malefico. In presenza di questa forza, il comportamento umano è fatto di meraviglia, di timore, o di paura. L'uomo si trova in presenza d'una forza diversa, per la sua natura, dalle forze ordinarie. Così, il sacro può essere pericoloso per lui.

Il profano è sprovvisto di questa potenza. «Parlando del rapporto del sacro (santo) con il profano, intendiamo designare la distanza che separa ciò che è potente da ciò che è relativamente impotente. Il sacro (o santo) è il delimitato, il separato»[40]. Il sacro è rivestito d'una potenza specifica, ciò che gli conferisce una qualità che il profano non possiede. Scoprendo questa qualità in certi esseri o in certi oggetti, l'uomo li considera come sacri: pietra o albero sacro, acqua e fuoco sacro, mondo celeste e figure divine, e anche personaggi come i re, i sapienti, gli angeli, i demoni. Qui bisognerà includere anche le divinità delle diverse religioni. Nel suo cammino e nel suo comportamento, l'uomo religioso esperimenta l'azione d'una forza trascendente, il sacro, presente in questi esseri e in questi oggetti. Il ruolo della fenomenologia si limita allo studio del comportamento dell'uomo di fronte al sacro. Essa coglie dunque il divino nell'esperienza dell'uomo religioso che, con il suo atteggiamento, ci istruisce sul suo contatto con il sacro. La fenomenologia non vede Dio, poiché Dio non si mostra. Volgendosi

38 *Ibid.*, p. 15.
39 *Ibid.*, p. 31.
40 *Ibid.*, p. 35.

al sacro, l'uomo acquista nuove forze. Questo contatto è all'origine d'una serie di sacralizzazioni che creano dei personaggi depositari del sacro: lo stregone, il sacerdote, il re, il predicatore, il consacrato, il santo. A entrare in contatto con il sacro nell'alleanza, nella celebrazione dei misteri e dei sacrifici, non è soltanto l'uomo singolo, è la comunità tutta. Il contatto con il sacro spiega il ruolo dei fondatori, la dinamica delle religioni, il loro sincretismo e le loro riforme.

Come Otto, van der Leeuw studia il sacro nell'esperienza vissuta dell'uomo. Diversamente da Otto, che si volge ai sentimenti creati nell'uomo dall'esperienza del numinoso, van der Leeuw s'interessa al comportamento e all'atteggiamento dell'uomo in presenza del sacro. Come Söderblom, il professore di Groningen colloca il sacro nella potenza, nell'«altro» e gli attribuisce una *Macht*, un dinamismo creatore per il comportamento dell'uomo. In questo senso, van der Leeuw è più vicino a Söderblom che a Otto. Abbandonando ogni idea di genesi delle religioni, egli lascia cadere totalmente la dimensione diacronica che sostengono Söderblom e Otto. Per mezzo del sacro considerato come una potenza, coglie nei fenomeni religiosi un significato universale, operando così una riduzione del contesto storico delle religioni per sfociare all'essenza della religione colta nelle sue manifestazioni. Questa riduzione fenomenologica ottenuta sulla base del sacro fornisce un denominatore comune che, agli occhi di van der Leeuw, basta a far comprendere l'essenza del fenomeno. L'essenza della religione consiste in definitiva in un contatto dinamico con il sacro. Essa non è né pensiero stretto né sentimento, né *Weltanschauung*; è un'azione il cui impulso primario è venuto dal contatto con il sacro[41].

[41] La ricerca fenomenologica di Söderblom, di Otto e di van der Leeuw è stata portata avanti da Fr. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Kohlhammer, Stuttgart 1961 [tr. it. *Le religioni dell'umanità. Volume di introduzione generale*, a cura di M. Limiroli Barcella, L. Saibene, Jaca Book, Milano 1985].

III. Una ermeneutica del sacro: Mircea Eliade

1. *L'orientamento della ricerca di Eliade*

Nato a Bucarest nel 1907, Mircea Eliade s'imbarca per Calcutta nel 1928. Per più di tre anni studia il pensiero dell'India, in particolare sotto la direzione di Dasgupta. Nel 1933, all'Università di Bucarest, comincia la sua carriera di storico delle religioni, presto interrotta dalla guerra mondiale. Nel 1936, pubblica la sua tesi di laurea: *Yoga, saggio sull'origine della mistica indiana*. Come si vede, il giovane indianologo è vicino alle piste seguite da Rudolf Otto. Addetto culturale a Londra nel 1940, poi a Lisbona, rifiuta, all'indomani della guerra, di rientrare nella sua Romania dominata dal regime comunista. L'esilio lo porta a Parigi, dove, nell'ambito di una vita molto austera, può lavorare liberamente in contatto col pensiero francese, tenere dei corsi e delle conferenze e continuare una feconda carriera di scrittore e di storico delle religioni[1]. Come il suo amico Georges Dumézil, Eliade coglie l'importanza, per lo storico delle religioni, della ricerca delle strutture, dei meccanismi del pensiero e degli equilibri costitutivi all'interno della mitologia e dei rituali, dell'ideologia e della teologia. Proseguendo sulla strada dei suoi predecessori Söderblom, Otto e van der Leeuw, s'interessa

[1] Eliade ha pubblicato la propria autobiografia con il titolo *Fragments d'un journal*, trad. dal rumeno, Gallimard, Paris 1973. Questo diario gravita attorno alla sua vita intellettuale, e in Italia è apparso con il titolo *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976. Una bibliografia di Eliade si trova nell'opera di J.M. Kitagawa e Ch.H. Long, *Myths and Symbols, Studies in honor of Mircea Eliade*, University of Chicago Press, London-Chicago 1969, pp. 413-433. A tale bibliografia bisogna aggiungere in particolare *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, London-Chicago 1976 e l'opera *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 voll., Payot, Paris: *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, 1976, *De Gautama Bouddha au triomphe du Christianisme*, 1978 e *De Mahomet à l'âge des réformes*, 1983 [tr. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1996]. Una bibliografia completa di Eliade è apparsa in C. Tacou, *Mircea Eliade*, «L'Herne», 33, Paris 1978: in questa bibliografia figurano tutte le traduzioni. Cfr. anche M. Handoca, *Bibliographie d'Eliade*, 3 voll., Editura Jurnalul Literar, Bucureşti 1997-1998.

molto da vicino al comportamento dell'uomo religioso e finisce per distinguere due tipi d'uomini. Da una parte, vede l'*homo religiosus* con il suo universo spirituale. Quest'uomo crede a una realtà assoluta, il sacro; in questo modo, assume nel mondo un modo d'esistere specifico. Dall'altra, abbiamo l'uomo areligioso, che rifiuta ogni trascendenza; è quest'uomo che Otto chiamava «naturale». Per Eliade, lo storico delle religioni deve volgersi allo studio dei fatti religiosi, ma per scoprirvi ciò che rivelano. La pubblicazione, nel 1949, del *Trattato di storia delle religioni*, con prefazione di Dumézil, è l'affermazione d'una nuova ricerca sul sacro, sul simbolismo religioso e sulla coerenza interna del fenomeno religioso[2].

L'esplorazione del pensiero e della coscienza dell'uomo religioso spinge Eliade a interessarsi ai popoli privi di scrittura. Il suo incontro con Jung è interessante e arricchente, poiché permette il confronto d'una serie di scoperte, e in particolare quella dell'archetipo e quella del simbolismo religioso. Eliade constata che l'uomo tende periodicamente a tornare all'archetipo, giungendo così a concluderne che in ciò si situa il segreto dell'esperienza e della continuità delle forme divine. Lo storico delle religioni deve in effetti spiegare il fenomeno paradossale della permanenza delle forme nello svolgersi della storia: mutamento e continuità. Partendo dall'archetipo, tenterà di ritrovare il trascendente nella coscienza umana. Questa ricerca è una via originale che si accompagna alla teoria di Otto sul coglimento del numinoso da parte dell'uomo. A contatto con Jung, Eliade penetra ancor di più nel cuore del simbolismo e accetta come dimostrato il fatto che le immagini e i simboli comunichino il loro messaggio anche se l'individuo non ne ha coscienza. «Lo storico è ora libero di svolgere la sua opera ermeneutica su un simbolo senza doversi chiedere quanti individui in una particolare società e in un determinato momento storico comprendessero tutti i significati e le implicazioni di questo simbolo»[3]. Per Eliade, è l'orientamento decisivo verso lo studio del sacro, del mito e del simbolo. Professore a Chicago dal 1956, giunge alla fine d'una situazione materiale difficile e può dedicarsi interamente alla sua ricerca. Con metodi nuovi e in maniera al tempo stesso penetrante e originale, tenterà di dimostrare che i numerosi fenomeni storico-religiosi dell'umanità non sono che le espressioni infinitamente diverse di alcune esperienze religiose fondamentali.

2. *Il metodo integrale nella storia delle religioni*

Come Pettazzoni, Eliade prende seriamente in considerazione la storia delle religioni[4]. Da

[2] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1948, 1953², 1959³, riveduta 1968⁴. Nuova edizione riveduta e aggiornata nel 1970 e ristampata nel 1974 da Payot. Noi citiamo l'ed. del 1974 [tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, a cura di V. Vacca, G. Riccardo, P. Angelini, Boringhieri, Torino 1999²].

[3] M. ELIADE, *La nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris 1971, pp. 54-55 [tr. it. *La nostalgia delle origini. Storia e significato della religione*, Morcelliana, Brescia 1972]. L'opera è apparsa a Chicago nel 1969 con il titolo *The Quest*.

[4] M. ELIADE, *La nostalgie des origines*, cit., p. 67. *Fragments d'un journal*, cit., p. 105. Su R. Pettazzoni

parte del ricercatore, questa disciplina esige prima di tutto lo studio di molte religioni al fine di rendere possibile, per mezzo del confronto, la comprensione di certe modalità e concezioni, di diversi comportamenti e istituzioni. Tuttavia, al di là della storia, bisogna tentare di scoprire e di descrivere le strutture dei fenomeni religiosi al fine di articolare i risultati delle diverse ricerche in una prospettiva generale. Eliade pretende di innalzare la storia delle religioni a scienza autonoma. «Nell'espressione 'storia delle religioni', l'accento non va posto sulla parola storia, ma sulla parola religione. Ché, se esistono numerosi modi di affrontare la storia – dalla storia della tecnica alla storia del pensiero umano – non c'è che un modo di accostare la religione: volgersi ai fatti religiosi»[5]. Bisogna dunque cessare di confondere la storia delle religioni con l'antropologia, con l'etnologia, con la sociologia, con la psicologia religiosa, con l'orientalismo. Il campo della scienza delle religioni non si confonde in alcun modo con quelli delle altre discipline. Lo storico delle religioni ha a che fare con dei fatti storico-religiosi. Deve stabilire questi fatti; deve cercare di comprenderli; deve anche renderli intelligibili agli altri. Allo storico delle religioni Eliade assegna una triplice missione: storica, fenomenologica, ermeneutica.

L'approccio storico

Il primo approccio è un approccio storico, poiché mai lo storico delle religioni può rinunciare al suo rapporto con il concreto storico. In effetti, ogni fenomeno religioso è prima di tutto un fenomeno storico, poiché ogni esperienza religiosa avviene in un contesto storico-culturale ben determinato. Come Pettazzoni, Eliade insiste sulla storicità di ogni creazione religiosa e sulla necessità, come scienza delle religioni, di comprendere storicamente ogni pensiero religioso. Il passo storico è indispensabile per ricostituire la storia delle forme religiose e, per ciascuna d'esse, cogliere il contesto sociale, economico, culturale e politico in cui s'è sviluppata. La ricerca storica deve abbracciare tutte le forme culturali delle religioni arcaiche e tradizionali, così come quelle delle grandi religioni storiche. Perciò, i documenti stabiliti dagli storici, dagli orientalisti e dagli etnografi si rivelano indispensabili. Eliade tende a privilegiare due categorie di fonti: le grandi religioni dell'Asia e le tradizioni orali dei popoli privi di scrittura. Tuttavia, l'eterogeneità dei documenti – testi, monumenti, iscrizioni, tradizioni orali e costumi provenienti da ambienti molto diversi – esige la messa in opera di tutto l'apparato critico. Infine, ogni fenomeno religioso è un avvenimento della storia umana, e chiede di essere ricollocato nel quadro di questa storia. «So benissimo che abbiamo a che fare con dei fenomeni religiosi e, per il semplice loro essere fenomeni, vale a dire per il loro manifestarsi e rive-

cfr. M. GANDINI, *Nota bibliografica degli scritti di Raffaele Pettazzoni*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 31, 1960, pp. 3-21, e inoltre *Il contributo di Raffaele Pettazzoni agli studi storico-religiosi: appunti per una bibliografia*, in E. DE MARTINO, A. DONINI, M. GANDINI, *Raffaele Pettazzoni e gli studi storico-religiosi in Italia*, Forni, Bologna 1969, pp. 1-48.

[5] M. ELIADE, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952, p. 36 [tr. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo mistico-religioso*, Jaca Book, Milano 1981].

larsi a noi, essi sono coniati come una medaglia dal momento storico che li ha visti nascere»[6]. Lo storico delle religioni non si sostituisce ai vari specialisti, ma s'informa dei progressi realizzati in campi specialistici come l'orientalismo, l'etnografia, la sociologia, la psicologia. In proposito, Eliade è in ammirazione davanti all'opera di Dumézil: «L'esempio di Dumézil è capitale per la storia delle religioni in quanto disciplina. Dumézil ha in effetti dimostrato come fosse possibile effettuare una minuziosa analisi filologica e storica dei testi grazie a nozioni tratte dalla sociologia e dalla filosofia. Ha anche dimostrato che solo decifrando il sistema ideologico fondamentale, che serve da base alle istituzioni sociali e religiose, è possibile comprendere correttamente una figura divina particolare, un dato mito o un dato rituale»[7].

L'approccio fenomenologico

Arriviamo così al secondo approccio dello storico delle religioni, l'approccio fenomenologico. Se il fenomeno religioso non può essere compreso fuori del suo contesto culturale e socio-economico, bisogna tuttavia sapere che le esperienze religiose non sono riducibili a forme di comportamento non religiose. Irriducibile a causa del suo carattere sacro, ogni fenomeno religioso dev'essere colto nella sua modalità specifica, e non verrà compreso nella sua totalità che superandone gli aspetti storici e socio-culturali. Un fatto spirituale presuppone l'essere umano nella sua dimensione fisiologica, sociale ed economica, ma questi condizionamenti non esauriscono né spiegano la vita spirituale. Per quanto storici, i fatti religiosi rivelano un comportamento che supera di molto i comportamenti storici. Alle grandi teorie sulla religione, Eliade rimprovera d'aver ridotto la scienza delle religioni a un approccio sia storico sia sociologico sia etnologico sia psicologico. Queste teorie perdono di vista un dato veramente fondamentale, vale a dire che ogni fatto religioso costituisce un'esperienza *sui generis* provocata dall'incontro dell'uomo con il sacro. Esse riducono le esperienze religiose a forme di comportamento non religiose. Così Eliade ha subito insistito sulla messa in luce della faccia simbolica e spirituale e sullo studio della coerenza interna dei fenomeni religiosi, che provengano dalle grandi religioni o dalle religioni etnologiche o arcaiche. Ai suoi occhi, Rudolf Otto ha avuto il grande merito di descrivere e di analizzare le diverse modalità dell'esperienza numinosa. Grazie alla sua formazione storica e teologica, ha potuto lavorare di prima mano sui documenti religiosi. Così, Otto è riuscito a cogliere il contenuto e i caratteri specifici dell'esperienza religiosa. Malgrado tutto, le sue analisi dell'universo religioso restano timide. Un nuovo progresso ha potuto essere realizzato grazie a van der Leeuw che, nella sua fenomenologia, assegna come compito alla scienza delle religioni lo studio delle strutture interne dei fenomeni religiosi. Eliade gli rimprovera tuttavia d'aver ridotto la totalità dei fenomeni religiosi a tre strutture fondamentali: dinamismo, animismo e deismo[8]. A suo giudizio, Otto

6 *Ibid.*, p. 39.
7 M. ELIADE, *La nostalgie des origines*, cit., p. 79.
8 *Ibid.*, pp. 81-82.

e van der Leeuw hanno avuto il torto di lasciarsi imprigionare dall'alternativa fenomenologia religiosa-storia delle religioni, quando bisogna raggiungere una prospettiva più ampia raggruppando questa doppia ricerca.

Eliade colloca l'approccio fenomenologico in una concezione integrale della storia delle religioni. Si tratta d'un tentativo di comprensione dell'essenza e delle strutture dei fenomeni religiosi, colti al tempo stesso nel loro condizionamento storico e nell'ottica del comportamento dell'*homo religiosus*. Il fenomenologo s'interessa ai significati dei dati religiosi poiché, secondo la formula di Pettazzoni, la fenomenologia è la «comprensione religiosa della storia»[9].

All'approccio fenomenologico Eliade dà una dimensione nuova. In effetti, non limita questo approccio alla registrazione delle manifestazioni storiche del comportamento dell'uomo religioso, ma lo orienta nel senso d'un approfondimento dei significati e delle articolazioni di questo comportamento[10]. Questo approccio dello storico delle religioni deve tentare di decifrare i fatti religiosi in quanto esperienze dell'uomo nel suo tentativo di trascendere il temporale e di prendere contatto con la realtà ultima. «Il maggior titolo di merito dello storico delle religioni è senza dubbio lo sforzo ch'egli compie nel decifrare, in un 'fatto' debitamente condizionato dal momento storico e dallo stile culturale dell'epoca, la situazione esistenziale che l'ha reso possibile»[11]. Dopo l'inventario scientifico delle diverse situazioni storiche e dei comportamenti religiosi, si tratta di cogliere la struttura di questi comportamenti. Poi, dopo avere profittato delle proprie scoperte, di quelle dell'etnologia, della sociologia e della psicologia del profondo, lo storico delle religioni esamina «lo studio dell'uomo non solo in quanto essere storico, ma in quanto simbolo vivente»[12]. Per delineare il fenomeno religioso, Eliade si serve d'una parola che trova adeguata e comoda: ierofania. Ogni fenomeno religioso è una ierofania, vale a dire un atto di manifestazione del sacro. Ci troviamo nel cuore del metodo di Eliade. Alla storia delle religioni egli assegna una missione insostituibile e unica: «identificare la presenza del trascendente nell'esperienza umana»[13]. Il sacro, in effetti, si mostra come una realtà che dipende da un ordine diverso dall'ordine della natura.

L'approccio ermeneutico

Il fenomenologo s'accosta al fenomeno religioso, lo identifica, lo classifica secondo una morfologia e una tipologia, ma si vieta il lavoro di confronto riservato all'ermeneuta. Il ruolo dell'ermeneutica consiste nel fare l'esegesi dei fatti, nell'interpretarli e nell'ordinarli in una

9 R. PETTAZZONI, «Das höchste Wesen», in M. ELIADE e J.M. KITAGAWA, *Grundfragen der Religionswissenschaft*, O. Müller, Salzburg 1963, pp. 136-146 [orig. *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Einaudi, Torino 1957].

10 M. ELIADE, *Images et symboles*, cit., pp. 41 ss.

11 M. ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyne*, Gallimard, Paris 1962, p. 242 [tr. it. *Mefistofele e l'androgino*, a cura di E. Pinto, Edizioni Mediterranee, Roma 1971].

12 M. ELIADE, *Images et symboles*, cit., p. 43.

13 M. ELIADE, *Fragments d'un journal*, cit., p. 315.

prospettiva generale[14]. Partendo da documenti chiaramente definiti grazie alla ricerca storica e correttamente interpretati dallo studio fenomenologico, l'ermeneuta procede a un lavoro comparato, per chiarire il messaggio contenuto in questi documenti e per farlo conoscere. Si tratta di decifrare nei fatti religiosi il loro contenuto transtorico per renderlo intelligibile e accessibile all'uomo d'oggi. «Penso sia utile ripetere che l'*homo religiosus* rappresenta l'uomo totale. La scienza delle religioni deve di conseguenza divenire una disciplina totale, nel senso che deve utilizzare, integrare e articolare i risultati ottenuti con i diversi metodi d'accostamento al fenomeno religioso. Non basta cogliere il significato d'un fenomeno religioso in una data cultura e, in seguito, decifrarne il «messaggio» (poiché ogni fenomeno religioso costituisce «un codice»); bisogna anche studiarne e comprenderne la «storia», vale a dire sbrogliare la matassa dei suoi mutamenti e delle sue modifiche e, in ultimo luogo, coglierne il contributo alla cultura nel suo insieme»[15]. Eliade insiste sul posto preponderante che assegna all'ermeneutica, l'aspetto meno sviluppato della storia delle religioni. «È solo nella misura in cui essa adempirà questo compito – in particolare, rendendo il significato dei documenti religiosi intelligibile allo spirito dell'uomo moderno – che la scienza delle religioni terrà fede alla sua vera funzione culturale. Ché, qualunque sia stato il suo ruolo in passato, lo studio comparato delle religioni è chiamato a svolgere un ruolo culturale della più alta importanza nell'immediato futuro»[16]. Agli occhi di Eliade, l'ermeneutica ha un potere trasformatorio: emana un messaggio in grado di cambiare il comportamento umano. Svelando i significati, crea valori nuovi e mette l'uomo in contatto con il mondo spirituale. Essa dimostra che ogni religione, anche la più elementare, rivela l'essere delle cose sacre. In definitiva, la storia delle religioni è una «ermeneutica totale, poiché è chiamata a decifrare e a chiarire tutti gli incontri dell'uomo con il sacro, dalla preistoria ai nostri giorni»[17].

Grazie all'ermeneutica, Eliade vede nella storia delle religioni una scienza umanistica destinata a svolgere un ruolo di primo piano: «L'ermeneutica rientra tra le fonti vive d'una cultura, poiché, in definitiva, ogni cultura è costituita da una serie di interpretazioni e di rivalutazioni»[18]. È creatrice; svela o mette in rilievo dei significati che non si riusciva a cogliere. In questo modo, pone lo storico delle religioni e, attraverso lui, il suo lettore, in contatto con mondi spirituali assai diversi tra loro e anche dal nostro. Questo messaggio costituisce una parte del messaggio dell'*homo religiosus*. Lo storico delle religioni per primo non può rimanere indifferente a questo messaggio di cui sono pieni i documenti ch'egli tratta. Il grande pericolo e il grande errore sarebbero di banalizzare le forme religiose e di cancellarne i significati. Dalla strada regale dell'ermeneutica, Eliade si attende nuove prospettive in grado di rivalutare il pensiero occidentale. L'ermeneutica è un compito che va sbrigato dallo stesso storico delle religioni. Lui solo è in grado di comprendere i documenti e il loro messaggio e di tra-

[14] M. ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyne*, cit., p. 245.
[15] M. ELIADE, *La nostalgie des origines*, cit., pp. 30 ss.
[16] *Ibid.*, p. 19.
[17] *Ibid.*, pp. 124 ss.
[18] *Ibid.*, p. 129.

durli in linguaggio accessibile. «Ciò che ci si aspetta da lui è che decritti e chiarisca i comportamenti e le situazioni enigmatiche; in breve, che porti avanti la conoscenza dell'uomo recuperando o ristabilendo i significati dimenticati, fraintesi o aboliti. L'originalità e l'importanza di contributi di questo genere dipendono precisamente dal fatto che questi ultimi esplorano e illuminano universi spirituali sommersi o difficilmente accessibili»[19]. Non si tratta di sostituire la storia delle religioni all'esperienza religiosa stessa, e ancor meno all'esperienza della fede. Nella sua opera, sulla base di una tipologia chiaramente colta, Eliade presenta una ermeneutica fondata sul sacro e colta attraverso il linguaggio dei simboli e dei miti.

3. Ierofania, la manifestazione del sacro

Come Durkheim e come Otto, Eliade fa del sacro il fondamento della scienza delle religioni. «Questo volumetto può dunque servire da introduzione generale alla storia delle religioni, poiché descrive le modalità del sacro e la situazione dell'uomo in un mondo carico di valori religiosi»[20]. Lo studio delle religioni australiane aveva spinto Durkheim a identificare il sacro col *mana* e a fare del sacro un prodotto della coscienza collettiva, creato dalla società per far passare l'ideale collettivo nella coscienza individuale. Nella sua notevole analisi delle modalità dell'esperienza religiosa, Otto aveva colto tre facce del sacro: il numinoso propriamente detto, il *sanctum* come valore numinoso contrapposto alla profanità, il sacro come categoria *a priori* dello spirito che mette l'uomo in grado di scoprire il numinoso, di coglierne il valore e di vivere l'approccio del «totalmente altro». Otto ha visto nel sacro un principio vivente che costituisce la parte più intima di tutte le religioni. Della ricerca di Durkheim, Eliade trattiene soprattutto la contrapposizione tra sacro e profano. «L'uomo prende conoscenza del sacro perché esso si manifesta, si mostra come qualcosa di completamente diverso dal profano»[21]. Sulla scia di Söderblom e di Otto, Eliade sottolinea la natura specifica del sacro: «Il sacro si manifesta sempre come una potenza d'ordine completamente diverso dalle forze naturali»[22].

Per il suo manifestarsi, il sacro entra nel mondo dei fenomeni; viene percepito dall'uomo. «Per indicare l'atto della manifestazione del sacro, abbiamo proposto il termine 'ierofania'»[23]. Con questo termine, Eliade esprime semplicemente il fatto che qualcosa di sacro si mostra all'uomo. Insomma, ogni fenomeno religioso è una ierofania. Poiché tutto ciò attraverso cui il sacro si mostra è ierofania, esiste una fenomenologia del sacro. Il sacro in effetti si lascia de-

[19] *Ibid.*, p. 134.
[20] M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965, p. 20 [tr. it. *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 1973, 1984³].
[21] *Ibid.*, p. 14; *Traité d'histoire des religions*, cit., p. 15.
[22] M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1957, p. 166 [tr. it. *Miti, sogni e misteri*, a cura di G. Cantoni, Rusconi, Milano 1990³].
[23] *Ibid.*, p. 167; *Le sacré et le profane*, cit., p. 15.

scrivere, poiché si manifesta nello spazio e nel tempo. Questa fenomenologia del sacro costituisce un elemento essenziale della storia delle religioni: «Si potrebbe dire che la storia delle religioni, dalle più primitive alle più elaborate, è costituita da un cumulo di ierofanie, dalle manifestazioni di realtà sacre»[24]. Dal punto di vista della sua struttura, l'atto di manifestazione del sacro è «sempre lo stesso atto misterioso: la manifestazione di qualcosa di 'totalmente altro', di una realtà che non appartiene al nostro 'naturale' e 'profano'»[25]. L'elemento misterioso risiede nel fatto che il sacro si manifesta. Quest'elemento misterioso costituisce la natura *sui generis* di ogni ierofania. La struttura e la dialettica della manifestazione stessa sono sempre identiche. Agli occhi di Eliade questo fatto è di grande importanza, poiché dimostra che nella vita religiosa non c'è interruzione: l'esperienza religiosa ha la stessa specificità nello spazio e nel tempo.

Tuttavia, se il sacro si manifesta come una realtà che dipende da un ordine diverso da quello naturale, il sacro non si presenta mai in se stesso allo stato puro. «L'atto dialettico resta lo stesso: la manifestazione del sacro attraverso qualcosa di diverso da esso; esso appare in oggetti, miti o simboli, ma mai nella sua interezza e in maniera immediata e nella sua totalità»[26]. Così, accanto all'omogeneità di natura le ierofanie presentano una eterogeneità di forme alquanto sconcertante: riti, miti, forme divine, oggetti, simboli, uomini, animali, piante, luoghi. Ognuna di queste categorie ha la sua morfologia propria che rivela al tempo stesso una modalità del sacro e una situazione particolare dell'uomo in rapporto al sacro. Il sacro si manifesta per mezzo di oggetti o di esseri che divengono tutt'altro senza tuttavia cessar di partecipare al loro ambiente naturale. Un albero sacro resta un albero pur significando qualcosa di diverso da un albero, qualcosa di natura diversa dalla sua natura d'albero. L'uomo rivestito di sacralità – sciamano, sacerdote – resta un uomo. Tuttavia, agli occhi dell'*homo religiosus*, la realtà dell'essere del sacerdote o dello sciamano s'è trasmutata al contatto con un'altra realtà, con un «tutt'altro», con una realtà trascendente. L'essere sacro o l'oggetto sacro ha ricevuto una energia di natura diversa dalla sua energia naturale. La ierofania è un fenomeno religioso percepito dall'uomo religioso: come fenomeno è inscindibile dall'esperienza dell'uomo. «L'*homo religiosus* crede sempre che esista una realtà assoluta, il sacro, che trascende questo mondo, ma che vi si manifesta e, in questo modo, lo santifica e lo rende reale»[27]. Ierofania, uomo religioso e modo specifico d'esistere non possono essere scissi.

In ogni ierofania intervengono tre elementi: l'oggetto naturale, la realtà invisibile e l'oggetto mediatore rivestito di sacralità. L'oggetto o l'essere per mezzo del quale il sacro si manifesta continua a collocarsi nel suo contesto normale: la pietra sacra resta pietra, l'albero sacro conserva la sua natura e le sue qualità di albero. Il secondo elemento è la realtà invisibile. Eliade la designa con una serie di denominazioni. Parlando della spazio sacro che si apre su una trascendenza, chiama quest'ultima mondo di lassù, cielo, mondo degli dei, mondo trascen-

24 *Ibid.*; *Mythes, rêves et mystères*, cit., p. 167.
25 *Ibid.*; *Le sacré et le profane*, cit., p. 15.
26 M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, cit., p. 35.
27 M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, cit., p. 171.

dentale, mondo sovraterreno[28]. Queste immagini sono in genere tratte dalle religioni arcaiche. Nel contesto del tempo sacro, la realtà ultima è designata dalle espressioni tempo mitico primordiale, tempo sacro omologo all'eternità, tempo originale[29]. Questa realtà, il «tutt'altro», il «ganz andere» è «una realtà assoluta, il sacro, che trascende questo mondo». Il sacro è dunque la realtà suprema, l'Essere Supremo, Dio. Per designare questo elemento, da lui considerato come il Bene Assoluto, Otto diceva: elemento numinoso, il numinoso. Come Otto, Eliade ha pienamente coscienza dell'approccio specifico della storia delle religioni: si tratta d'un approccio fenomenologico che deve contentarsi di cogliere il significato del sacro in quanto manifestazione. «L'approccio dello storico delle religioni si distingue anche da quello del teologo. Ogni teologia implica una riflessione sistematica sui contenuti dell'esperienza religiosa mirante all'approfondimento e al chiarimento dei rapporti tra Dio-Creatore e l'uomo-creatura. Al contrario, le vie d'approccio dello storico delle religioni sono empiriche»[30]. Ecco perché Eliade chiama la realtà invisibile: il sacro.

Il terzo elemento, l'elemento centrale di ogni ierofania è il mediatore: l'oggetto naturale o l'essere rivestito d'una dimensione nuova, la sacralità. In quest'oggetto o in quest'essere s'incarna il «tutt'altro» che vi diviene il contenuto rivelato. È qui che ci troviamo nel cuore del mistero. «Resta sempre il fatto paradossale – vale a dire inintelligibile – che il sacro si manifesta e di conseguenza si limita e cessa così d'essere assoluto... Dio stesso accetta di limitarsi e di storicizzarsi incarnandosi in Gesù Cristo. È questo... il grande mistero, il *mysterium tremendum*: il fatto che il sacro accetta di limitarsi»[31]. Qui il sacro non è più inteso come la realtà assoluta in se stessa, ma in quanto realtà manifestata e contenuto rivelato dall'oggetto o dall'essere mediatore per mezzo del quale esso si manifesta e si limita incarnandosi. Per l'irruzione del sacro, l'elemento mediatore è costituito nella sua dimensione sacrale. Rivestendo di sacralità un essere o un oggetto, l'irruzione del divino lo costituisce mediatore. Grazie a questa operazione, l'oggetto o l'essere viene separato dal mondo profano. È sul piano di questo elemento mediatore di ogni ierofania che gli approcci fenomenologico ed ermeneutico hanno tutta la loro importanza. Il ruolo del fenomenologico consiste nel cogliere l'elemento mediatore in quanto manifestazione del sacro, e nell'individuarne il significato in quanto fenomeno religioso. Sarà l'ermeneuta a scoprirvi il contenuto rivelato, e a chiarire questo contenuto rivelato per presentarne il messaggio. Al fine d'illustrare in maniera chiara il ruolo dell'elemento mediatore d'una ierofania, Eliade ha a lungo studiato il ruolo dello spazio sacro nell'esperienza religiosa dell'uomo[32]. Egli considera l'esperienza della scoperta d'uno spazio sacro come un'esperienza religiosa primaria anteriore a ogni riflessione sul mondo. Nella sua ricerca sul simbolo religioso, Lévy-Bruhl aveva già sottolineato l'importanza dello spazio sacro come

28 *Ibid.*, p. 25 e p. 40.
29 *Ibid.*, pp. 60 ss., p. 63.
30 M. ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyne*, cit., p. 241.
31 M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, cit., p. 168.
32 M. ELIADE, *L'espace sacré et la sacralisation du Monde*, in *Le sacré et le profane*, cit., pp. 21-59, e *L'espace sacré: temple, palais, centre du monde*, in *Traité d'histoire des religions*, cit., pp. 310-325.

mezzo di partecipazione al mondo soprannaturale. Eliade constata che l'irruzione del sacro separa un territorio dall'ambiente cosmico circostante. «Quando il sacro si manifesta per una ierofania qualunque, non si ha soltanto interruzione dell'omogeneità dello spazio, ma anche rivelazione d'una realtà assoluta che si contrappone alla non-realtà dell'immensa distesa circostante»[33]. Questo spazio sacro si apre verso l'alto e, grazie a una interruzione simbolica di livello, permette di entrare in contatto col mondo trascendentale. Il santuario diviene luogo di scambio tra l'uomo e Dio, la città santa diviene *axis mundi*. La documentazione della storia delle religioni ci fornisce migliaia di descrizioni di abitazioni sacre, di templi, di chiese, di cattedrali, di basiliche, di montagne sante, di città sante, di territori sacri. Nelle grandi religioni assistiamo alla valorizzazione del tempio al tempo stesso come *imago mundi* e come riproduzione terrena d'un archetipo celeste. *Dur-an-ki*, «legame tra il cielo e la terra», è il nome dei santuari di Nippur e di Larsa. A Babilonia, il tempio è «la casa della base del cielo e della terra». Bethel, in Genesi 28,18-19, è la casa di Dio e la porta dei cieli. Una delle visioni più grandiose è quella della città santa, la Gerusalemme celeste (Ap, 21,2 e 10). «L'irruzione del sacro non proietta soltanto un punto fisso al centro della fluidità amorfa dello spazio profano, un 'centro' nel 'caos'; essa effettua anche una interruzione di livello, apre la comunicazione tra i livelli cosmici (terra e cielo) e rende possibile il passaggio, d'ordine ontologico, da un modo d'essere a un altro. È una simile interruzione nell'eterogeneità dello spazio profano che crea il 'centro' per cui è possibile comunicare con il trascendente»[34].

4. La natura del sacro

Lo storico delle religioni coglie il sacro poiché questo si manifesta. È attraverso la fenomenologia della manifestazione ch'egli comprenderà la natura del sacro. Constatiamo ancora una volta la differenza tra un approccio teologico e un approccio fenomenologico. Il teologo orienta la sua riflessione sul divino, sulla natura divina, su Dio, basandosi sui dati rivelati dei grandi monoteismi ebraico, cristiano e musulmano. Per lui, gli apporti di altre religioni, come le religioni indoeuropee o le religioni semitiche arcaiche saranno minimi. Lo storico delle religioni, al contrario, si volge alle ierofanie, numerose ed eterogenee. Ne prende in considerazione il maggior numero possibile, ne esamina la struttura e la morfologia al fine di coglierví le modalità del sacro e di individuarne i contenuti. Non cerca di studiare il sacro come realtà suprema che si rivela da sé, ma lo coglierà sotto l'aspetto della sua manifestazione, vale a dire il sacro manifestato e limitato dall'atto stesso della sua manifestazione. Lo storico delle religioni tenta di comprendere il sacro nel contesto delle ierofanie soggette ai limiti della spazialità e della temporalità.

Agli occhi del fenomenologo, il sacro si presenta come una potenza. L'elemento numinoso non viene compreso in un contesto di linguaggio – come per il teologo – ma in una manifesta-

[33] M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, cit., p. 22.
[34] *Ibid.*, p. 57.

zione di potenza, di forza, di efficacia. Qui si pone la questione del *mana* che, da Codrington in poi, ha incontrato uno straordinario interesse. È, la constatazione generale che ogni ierofania è una cratofania – vale a dire una manifestazione di potenza – che si trova all'origine dell'importanza attribuita al *mana*. Per la Scuola durkheimiana, il *mana* spiega la natura del sacro: una forza impersonale, misteriosa e molto attiva, che dà efficacia e dinamismo. Söderblom stesso ha annesso grandissima importanza al *mana*, per la sua efficacia (*Macht*). Rudolf Otto ha a sua volta considerato questa potenza del sacro come essenziale, ma nelle sue analisi dei fenomeni religiosi ha dimostrato che il sacro si manifesta sempre come una potenza di ordine del tutto diverso dall'ordine naturale. Eliade insiste su questa nozione del «ganz andere» e respinge l'interpretazione del *mana* come forza impersonale[35]. Egli constata che diversi etnologi, Hocart, Hogbin, Radin e altri, hanno interpretato il *mana* non come una forza inerente impersonale, ma come una potenza in rapporto diretto con la vita. Perciò, Eliade ritiene che il problema del *mana* personale o impersonale è mal posto. «Il problema va posto in termini ontologici: ciò che esiste, ciò che è reale da una parte e ciò che non esiste dall'altra, e non in termini di personale-impersonale, corporeo-incorporeo, concetti che non hanno, nella coscienza dei primitivi, la precisione che hanno acquistato nelle culture più evolute»[36]. Inoltre, la nozione di *mana* non è universale nel mondo delle religioni arcaiche. Il concetto è addirittura ignorato in una serie d'isole melanesiane. Eliade ne conclude che la ricerca recente ci impone una grande prudenza in materia di *mana*, ma conferma la conclusione di tutti gli storici delle religioni: il sacro si manifesta come una forza e una potenza che significano realtà, perennità ed efficacia. D'altronde, il sacro si manifesta sotto modalità diverse situate a livelli diversi: mitologie, rituali, cosmogonie, simboli, miti, figure divine. Questa potenza non è dello stesso livello quando si tratta di simboli e quando si tratta del potere attribuito a degli esseri divini, a degli Esseri Supremi. «Sentiamo che c'è una differenza di livello tra le molteplici manifestazioni del sacro: certe ierofanie saltano agli occhi; certe altre, per loro stessa natura, sono più scialbe, più discrete»[37]. Se il sacro si manifesta come una potenza d'ordine diverso dall'ordine naturale, bisogna fare un passo avanti e tentare di determinare la natura di questa potenza sacrale. A questo fine, Eliade esamina diverse ierofanie così come si presentano nella visione dell'*homo religiosus*. Poiché abbiamo differenze di livello e fonti molteplici di questa potenza, dobbiamo riconoscere all'esperienza religiosa una grande varietà. Eliade pone il problema del sacro e della sua potenza a livelli diversi, e in particolare al suo livello più elevato, quello del cielo e degli dei uranici[38]. Il nostro autore constata che numerose popolazioni primitive credono che gli dei abbiano creato il mondo con il loro pensiero. «Tutti gli dei celesti dei 'primitivi' possiedono attributi e prerogative che ne denotano l'intelligenza, la sa-

[35] M. ELIADE, *Puissance et sacralité dans l'histoire des religions*, in *Mythes, rêves et mystères*, cit., pp. 165-206.

[36] M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, cit., p. 173.

[37] *Ibid.*, p. 176.

[38] M. ELIADE, *Le ciel: dieux ouraniens, rites et symboles célestes*, in *Traité d'histoire des religions*, cit., pp. 46-114. Cfr. inoltre *Mythes, rêves et mystères*, cit., pp. 178-206.

pienza, la saggezza. Il dio celeste vede tutto e, di conseguenza, sa tutto e questa sapienza d'ordine soprannaturale è in se stessa una forza»[39]. Lo stesso fenomeno si ritrova nelle religioni più evolute. «L'intelligenza, l'onniscienza, la saggezza sono non solo attributi della divinità celeste, sono potenze»[40]. Così il *Ṛgveda* (I, 35, 7) ci presenta il dio Varuṇa onnisciente, che sorveglia tutte le azioni umane: egli è potente, è il Grande Stregone, il Signore Saggio che conosce tutto, è infallibile nei suoi giudizi. Questo dato fondamentale e universale di un Dio creatore, onnisciente e potente, getta una luce molto viva sulla natura del sacro, che costituisce una forza di cui è fonte la divinità.

Eliade affronta il problema, tanto discusso dall'inizio del secolo, dell'Essere Supremo dei primitivi, sprovvisto di culto e considerato come un dio lontano[41]. Questi Esseri Supremi hanno un'importanza capitale per la storia religiosa dell'umanità. All'Essere Supremo dei primitivi, Schmidt ha dedicato una ricerca notevole sotto tutti i punti di vista[42]. Ai suoi occhi, nella storia religiosa dell'umanità, l'Essere Supremo costituisce il rappresentante d'un monoteismo arcaico. Al Padre Schmidt, Pettazzoni ha contrapposto la sua tesi della personificazione della volta celeste fondata sui numerosi aspetti che pongono gli Esseri Supremi dei primitivi in rapporto con il cielo[43]. Eliade respinge la concezione razionalista evoluzionistica di Spencer, di Frazer, di Hartland. Al Padre Schmidt, egli rimprovera di vedere l'Essere Supremo come un prodotto del pensiero logico-causale, ciò che rappresenta una concezione occidentale del monoteismo. Egli prende in considerazione l'importanza della volta celeste sottolineata dall'approccio fenomenologico di Pettazzoni, al quale obietta tuttavia di limitare l'Essere Supremo a una ierofania uranica. Partendo da questa ierofania uranica, Eliade insiste sul simbolismo uranico della trascendenza. Questo simbolismo costituisce un dato immediato della coscienza, ciò che equivale a una rivelazione. In questo dato primordiale della ierofania della trascendenza, l'*homo religiosus* arcaico scopre l'Essere Supremo, creatore, buono, eterno, fondatore d'istituzioni e custode di norme. Così grazie ai suoi rapporti con il cielo, dai tempi più remoti, l'uomo ha avuto la rivelazione della trascendenza e della onnipotenza del sacro. Dunque, è nell'analisi della concezione simbolica e del pensiero mitico dell'uomo arcaico che Eliade scopre, grazie a un approccio fenomenologico ed ermeneutico, l'Essere Supremo, personaggio primordiale e creatore. «Il simbolismo è un dato immediato della coscienza totale, vale a dire dell'uomo che si scopre come tale, dell'uomo che prende coscienza della sua posizione nell'Universo; queste scoperte primordiali sono legate in maniera così organica al suo dramma, che lo stesso simbolismo determina tanto l'attività del suo subcosciente quanto le più nobili espressioni della sua vita spirituale. Insistiamo dunque su queste di-

[39] M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, cit., p. 179.

[40] *Ibid.*

[41] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, cit., pp. 48-62; e *Religions australiennes*, Gallimard, Paris 1972 [tr. it. *La creatività dello spirito, un'introduzione alle religioni australiane*, Jaca Book, Milano 1979].

[42] W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 voll., Aschendorff, Münster 1912-1954; e *Origines et évolution de la religion*, Grasset, Paris 1931.

[43] R. PETTAZZONI, *Dio, l'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Athenaeum, Roma 1922; *L'essere supremo nelle religioni primitive (L'onniscienza di Dio)*, Einaudi, Torino 1965.

stinzioni, e cioè che se il simbolismo e i valori religiosi del cielo non sono dedotti, in maniera logica, dall'osservazione calma, oggettiva, della volta celeste, essi non sono tuttavia il prodotto esclusivo dell'affabulazione mitica e delle esperienze irrazionali religiose»[44]. Per Eliade, la ierofania del cielo fa scoprire all'*homo religiosus* la trascendenza, la forza, l'immutabilità. È nella ierofania primordiale del cielo che l'uomo ha colto il sacro come una trascendenza. Ierofania e simbolismo sono inscindibili.

Questi Esseri Supremi perdono progressivamente la loro attualità religiosa, e divengono dei *dii otiosi* ai quali si sostituiscono altre figure divine, dei subordinati che si occupano delle loro creature. Questi dei sono dei solari, dee-madri, antenati mitici. In particolare, sottolineiamo l'importante fenomeno della solarizzazione degli Esseri Supremi. Nell'area indo-mediterranea, il dio uranico tende a cedere il posto a degli dei atmosferici e fecondatori. In questo slittamento una cosa appare ovvia: queste nuove divinità sono forti e potenti, ciò che ne spiega l'attualità religiosa. Incapaci di salvare il cosmo, si limitano a riprodurre ed accrescere la vita.

Arriviamo agli dei e alle dee della fertilità e della fecondità in un contesto di sacralità della vita. L'Essere Supremo ha ceduto il posto a un dio dinamico ed efficiente più facilmente accessibile. Tuttavia, nell'ora delle grandi catastrofi cosmiche, è all'Essere Supremo che l'uomo si volge. Così, tanto nel caso degli Esseri Supremi quanto in quello delle divinità di sostituzione, è la potenza il segno della sacralità. Nelle grandi religioni, gli dei celesti si presentano come dei sovrani. È il caso di Zeus in Grecia, di Giove a Roma, e di Ahura Mazdā in Iran. La caratteristica di questi dei è la sovranità. Eliade fa notare a che punto la sovranità di Javhè sia sottolineata nel monoteismo ebraico. Javhè respinge tutti i culti cosmici. Egli esige una fede che implichi l'interiorizzazione del culto. È un Dio forte, onnipotente e onnisciente. Capace di manifestare la propria potenza e saggezza nei grandi avvenimenti cosmici, preferisce manifestarle come potenza spirituale. Una cosa sembra chiara: in queste religioni della sovranità divina, la potenza non viene più manifestata nel contesto della sacralità della vita. È la stessa sovranità divina la fonte della potenza sacra. Eliade scopre così la potenza sacra nelle religioni dell'India, e la studia in particolare nel saktismo, nel tantrismo e nei culti della Grande Dea[45]. La Śakti è una forza universale che crea il mondo in permanenza. Personificata in particolare nella Grande Dea del tantrismo, questa forza appare come una recrudescenza dei culti prearianì e dei culti neolitici della *Magna Mater*. Questa potenza si ritrova nel tapas, il fuoco dell'ascesi. D'altronde, è riscaldandosi che il dio cosmico Prajāpati trova la forza necessaria alla creazione del cosmo.

È grazie a un duplice approccio fenomenologico e storico che lo storico delle religioni realizza un approccio alla natura del sacro colto nelle ierofanie. Egli constata che agli occhi dell'*homo religiosus* il sacro appare come una potenza d'ordine diverso da quello naturale. Potenza e sacralità vanno di pari passo. Questa potenza non è una potenza impersonale come il *mana*, e prende posto nell'ordine ontologico. La scoperta di Eliade ricopre e prolunga in

[44] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, cit., p. 47.
[45] M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, cit., pp. 191-199.

maniera notevole le descrizioni del sacro come elemento numinoso fatte da Otto. Grazie a una analisi penetrante delle ierofanie, e in particolare delle ierofanie celesti, Eliade ha dimostrato che il sacro si rivela all'uomo religioso come una potenza trascendente che ha la sua fonte in Dio: Essere Supremo, dei cosmici, dei della fecondità, Dio sovrano dei grandi pantheon, Javhè, dio unico per Israele e «per noi, eredi e beneficiari della grande rivoluzione religiosa giudaico-cristiana»[46]. Il sacro si manifesta come una potenza che è la realtà per eccellenza. «Quale che sia il contesto storico in cui è immerso, l'*homo religiosus* crede sempre che esista una realtà assoluta, il sacro, che trascende questo mondo, ma che vi si manifesta e, in questo modo, lo santifica e lo rende reale»[47].

5. La funzione del sacro

Analizzando la nozione di ierofania in Eliade, abbiamo già parlato del ruolo fondamentale del sacro mediatore tra realtà trascendente e *homo religiosus*. L'oggetto o l'essere rivestito della dimensione sacrale grazie alla manifestazione del sacro costituisce per l'uomo religioso il mezzo per entrare in comunicazione con la potenza soprannaturale. È sul piano della mediazione che si trova il mistero: il sacro in quanto realtà trascendente si manifesta e, manifestandosi, si limita. Esso comunica la propria forza, riveste di sacralità un essere o un oggetto, ciò che permette all'uomo di entrare in contatto con la realtà trascendente. È dunque il sacro nella sua dimensione mediatrice all'interno d'una ierofania a dare all'uomo religioso la possibilità di entrare in relazione con la fonte del sacro, con il sacro nella sua dimensione assoluta, con la trascendenza, con Dio nelle grandi religioni. La vita religiosa dell'uomo si situa in un contesto dove solo l'esperienza mediata del «soprannaturale» è possibile. Eliade ha studiato da vicino questa funzione di mediazione del sacro sotto tre aspetti: il simbolo, il mito, il rito.

Il simbolo

Alla storia delle religioni Eliade assegna la missione d'identificare la presenza del trascendente nell'esperienza umana. Così, nella massa dell'inconscio, tenta d'isolare il transconscio, da cui l'importanza decisiva dello studio del simbolismo[48]. Per il nostro autore, il simbolo consiste in un essere, una forma divina, un oggetto, un rito che nel contesto d'una ierofania rivelano all'uomo religioso la coscienza e la conoscenza delle dimensioni sociali, e così lo portano a realizzare la sua solidarietà con il sacro. «I simboli sono suscettibili di rivelare una modalità del reale o una struttura del mondo che non risultano visibili sul piano dell'esperienza immediata»[49].

46 *Ibid.*, p. 190.
47 M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, cit., p. 171.
48 M. ELIADE, *Fragments d'un journal*, cit., p. 315.
49 M. ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyne*, cit., p. 254.

Eliade ritiene che la ricerca di Lévy-Bruhl sul simbolismo delle culture arcaiche abbia permesso di meglio comprendere una serie di situazioni religiose dell'uomo primitivo. Tuttavia, non è d'accordo con Lévy-Bruhl nel considerare la funzione simbolica una semplice funzione di partecipazione. Per Eliade, il simbolo trova posto nella dialettica del sacro: esso è suscettibile di rivelare una prospettiva in cui delle verità eterogenee si lasciano articolare in un insieme. È il capitolo del *Trattato* sui simboli celesti a costituire la chiave della sua ricerca sul simbolismo religioso. Sulla base di tre livelli della simbologia del sacro – teofania uranica, Esseri Supremi celesti, divinità dinamiche di sostituzione – egli studia la funzione simbolica d'una serie di ierofanie: culti solari, mistica lunare, simbolismo acquatico, pietre sacre, simboli della fecondità e del rinnovamento, spazio e tempo sacri. La sua opera in via di completamento pone in rilievo l'importanza del simbolismo nel comportamento dell'uomo religioso dall'età della pietra fino alla nostra[50].

Il simbolismo religioso, colto nell'esistenza e nella vita dell'*homo religiosus*, ha una sua funzione di rivelazione. Attraverso il simbolo, il mondo parla e rivela delle modalità del reale che per se stesse non sono visibili. Il simbolo è il linguaggio della ierofania, poiché ci permette di entrare in contatto con il sacro. I simboli religiosi che toccano le strutture della vita rivelano una vita che trascende la dimensione naturale ed umana. Così, i simboli apportano un nuovo significato all'esistenza umana. «Per essere esatti, il termine di simbolo andrebbe riservato ai simboli che prolungano una ierofania o costituiscono a loro volta una rivelazione inesprimibile attraverso un'altra forma magico-religiosa... La struttura e la funzione autentiche del simbolo possono essere penetrate soprattutto dallo studio particolare del simbolo in quanto prolungamento della ierofania e in quanto forma autonoma di rivelazione»[51]. I simboli religiosi sono espressioni del sacro che non ne danno una conoscenza razionale ma permettono di coglierlo direttamente. Il pensiero simbolico precede il linguaggio. Esso appartiene alla sostanza della vita religiosa. «Stiamo per comprendere oggi una cosa che il XIX secolo non poteva neppure presentire: che il simbolo, il mito, l'immagine appartengono alla sostanza della vita spirituale»[52].

Il mito

Eliade ha veramente rinnovato lo studio del mito[53]. Con un doppio approccio storico stabilisce la sua documentazione. Egli indaga dapprima i miti viventi, le mitologie dei popoli

[50] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, cit., pp. 46-114. Cfr. inoltre *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1981, e *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 voll., 1: *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Payot, Paris 1976 [tr. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, cit.].

[51] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, cit., p. 376.

[52] M. ELIADE, *Images et symboles*, cit., p. 12.

[53] M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949, 1969² [tr. it. *Il mito dell'eterno ritorno (archetipi e ripetizioni)*, a cura di G. Cantoni, Borla, Torino 1968]; *Images et symboles*, cit.; *Mythes, rêves et mystères*, cit.

privi di scrittura e, così facendo, constata che il mito è legato al comportamento dell'uomo religioso. In seguito, indaga le mitologie dei popoli che hanno svolto un grande ruolo storico: Grecia, Egitto. L'analisi critica gli mostra che queste mitologie sono state disarticolate e reinterpretate. L'approccio fenomenologico pone in luce il significato del mito. Il mito è una storia vera, sacra ed esemplare, che ha un senso specifico e comporta una ripetizione, ciò che dà luogo a una tradizione. Agli uomini, il mito fornisce modelli di comportamento. Esso è all'origine di un comportamento umano e dà all'esistenza il suo vero senso. L'esperienza del mito è un'esperienza del sacro, poiché mette l'uomo religioso in contatto con il mondo soprannaturale. I miti d'origine raccontano e giustificano una situazione nuova: miti genealogici, miti di guarigione e d'origine dei medicamenti, miti delle terapie primitive. I miti di rinnovamento mostrano una *renovatio mundi*: sono i miti di intronizzazione del re, i miti del nuovo anno, i miti delle stagioni, i miti illustrati dalle pitture rupestri, i miti dell'eterno ritorno. I miti escatologici narrano un cataclisma del passato come un diluvio, un crollo di montagne, un terremoto, e su questo canovaccio di distruzione edificano le strutture d'un mondo nuovo. La scala dei valori di tutti i miti è fissata per mezzo del mito cosmogonico, il cui tema centrale è l'origine paradisiaca. Questi miti cosmogonici costituiscono la storia santa dei popoli, una storia coerente che rivela il dramma della creazione del mondo e dell'uomo ed esprimono i principi che regolano al tempo stesso il processo cosmico e l'esistenza umana. Nel tentativo di far comprendere la vita religiosa, la cultura e la civiltà dei popoli, il mito cosmogonico ci mostra ciò che Eliade chiama «la totalità primordiale».

Il fenomenologo cede il posto all'ermeneuta, che tenterà di decrittare il mito al fine di estrarne il messaggio. Il mito cosmogonico contiene un messaggio molto denso. Il sacro vi è presente a ogni passo[54]. Questo mito, in effetti, racconta una storia sacra, un avvenimento primordiale, quello d'una creazione. Ma rivela anche il mistero sacro dell'attività creatrice degli Esseri divini. Mostra l'irruzione del sacro nel mondo e come questa irruzione del sacro fondi il mondo. Partendo da questa creazione, il mito fissa dei modelli che l'uomo dovrà riprodurre nella sua vita. Questo messaggio orienta l'attività dell'*homo religiosus*, l'imitazione dei modelli divini; il mito cosmogonico rivela una storia sacra che dev'essere esemplificativa e normativa poiché, attraverso la riattualizzazione ininterrotta dei gesti divini esemplari, l'uomo è incaricato di mantenere il mondo nel sacro.

La penetrante analisi di Eliade ha messo in luce un fatto sfuggito ai mitografi precedenti: il comportamento mitico non è un comportamento puerile. Al contrario, questo comportamento trova posto nelle relazioni che l'uomo stabilisce con il sacro. È un modo d'essere nel mondo, che sfocia nell'imitazione d'un modello transumano, nella ripetizione d'una sceneggiatura esemplare e sulla interruzione del tempo profano. I miti hanno la funzione di destare e mantenere la coscienza di un mondo diverso dal mondo profano, il mondo divino. In questa esperienza del sacro, l'uomo ridiviene contemporaneo dell'avvenimento primordiale. Attraverso lo studio dell'archetipo e del simbolismo del centro, Eliade mostra il legame dell'a-

[54] M. ELIADE, *Prestige du mythe cosmogonique*, in «Diogène», Paris 1958, pp. 3-17.

zione umana con un atto iniziale, con un archetipo che le conferisce la sua efficacia. Se conosce il codice del mito, l'uomo ridiviene contemporaneo dell'avvenimento primordiale. Per lui, il mondo si fa trasparente e l'azione umana è un'esperienza del sacro.

Eliade ha posto in evidenza l'intento significante del mito come linguaggio simbolico del sacro. In quanto storia delle origini, il mito ha una funzione d'instaurazione, poiché stabilisce un rapporto fra tempo attuale e tempo primordiale, e insegna come il comportamento attuale debba riattualizzare l'avvenimento primordiale. Eliade ha anche mostrato come, contrariamente al mito, la storia biblica leghi la salvezza a un Dio personale, i cui interventi successivi procurano la salvezza[55]. Il nostro autore ritiene che lo storico delle religioni debba rifiutare di seguire Freud e Jung nel ricondurre il mito a un processo dell'inconscio, quando esso è un fenomeno universale che fonda una struttura del reale, rivela l'esistenza e l'attività di esseri soprannaturali e diviene regolatore del comportamento umano. Nel corso della sua ricerca, Eliade ha, d'altronde, mostrato l'errore d'ottica di Bultmann, che ha visto nell'orizzonte spirituale del cristianesimo primitivo il prolungamento dell'orizzonte delle società arcaiche dominato dal mito. Agli occhi di Eliade, la specificità del cristianesimo risiede, da una parte, nella fede cristiana vissuta come esperienza religiosa *sui generis* e, dall'altra, nella valorizzazione della storia come manifestazione diretta e irreversibile di Dio nel mondo. Per il cristiano, Gesù Cristo non è una persona mitica, ma una persona storica. Tra il cristianesimo e il mondo arcaico c'è una differenza radicale su tre piani: il piano della vita del Cristo, il piano della sua dottrina, il piano della realizzazione dell'uomo nella storia. L'aspetto mitico non esiste sul piano delle dottrine, ma si ritrova sul piano del comportamento del cristiano in quanto *homo religiosus*. Ogni comportamento mitico è segnato dall'imitazione di un archetipo, dalla ripetizione d'una sceneggiatura esemplare e dall'interruzione del tempo profano. Questi tre elementi si ritrovano nel comportamento cristiano. In effetti, l'esperienza religiosa dell'*homo religiosus* si fonda sull'imitazione di Cristo che, nella celebrazione liturgica, diviene modello esemplare grazie alla ripetizione della sua vita, della sua morte e della sua risurrezione. Così, il tempo liturgico opera un'interruzione nel tempo profano. Permettendo al cristiano di riattualizzare un mistero, lo introduce nel tempo sacro. Secondo Eliade, l'errore di Bultmann è d'avere situato il problema della demitizzazione sul piano delle dottrine, quando si trova sul piano dei comportamenti[56].

Il rito

La ricerca sulla funzione mediatrice del sacro nel contesto delle ierofanie colte dall'*homo religiosus* ha spinto Eliade allo studio del rito e dei rituali[57]. Come abbiamo appena visto, nel

[55] M. ELIADE, *Aspects du mythe*, cit., pp. 197-219.

[56] M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, cit., pp. 24-28. Cfr. inoltre *Le mythe de l'éternel retour*, cit., pp. 151-166.

[57] M. ELIADE, *Naissances mystiques, essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, Paris 1959 [tr. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, a cura di A. Rizzi, Morcelliana, Brescia 1974]. Nuova edi-

mito esiste un legame con un archetipo che conferisce potenza ed efficacia all'azione umana. Eliade ha raccolto un'abbondante documentazione sugli archetipi celesti dei territori, dei templi, delle città e sul simbolismo architettonico del Centro[58]. Questi documenti ci mostrano che, per l'uomo arcaico, la realtà è in funzione dell'imitazione d'un archetipo celeste. In Mesopotamia il Tigri ha il suo modello nella stella Anunīt. In Egitto la denominazione dei nomi deriva dai campi celesti. Nella tradizione zurvanita iraniana ogni fenomeno terreno corrisponde a un termine celeste. Il tempio di Gerusalemme è costruito su una pianta celeste (Es 25,1-9). Ninive e Assur hanno il loro prototipo divino. In India il modello mitico della città celeste funge da pianta nella costruzione delle città regali. C'è anche una relazione tra l'archetipo e il cosmo. Così, ogni paese occupato va prima trasformato. Nell'India vedica, un territorio viene preso in possesso solo dopo l'erezione d'un altare al dio Agni, dio del fuoco e messaggero degli dei. È una consacrazione che si collega alle origini, alla creazione. Il sacrificio vedico introduce l'uomo all'immortalità collocandolo sul piano del cosmo. L'archetipo si presenta come un modello primordiale la cui origine si trova nel mondo soprannaturale.

L'uomo realizza questo modello sulla terra. Se costruisce un tempio, è con un rituale di consacrazione che gli conferisce forza ed efficacia ponendolo in perfetta armonia con l'archetipo. Se occupa un territorio, gli conferisce valore e forma perché possa abitarvi. È il ruolo del rituale. Scindendolo dall'impiego profano, il rito dà valore di realtà a questo tempio, a questo territorio. L'effetto del rituale è di conferire una dimensione di realtà. «La realtà si manifesta, per la mentalità arcaica, come forza, efficacia e durata. In questo modo, il reale per eccellenza è il sacro; poiché solo il sacro è assoluto, agisce efficacemente, crea e fa durare le cose. Gli innumerevoli gesti di consacrazione – degli spazi, degli oggetti, degli uomini, eccetera – tradiscono l'ossessione del reale, la sete del primitivo per l'essere»[59]. Così, l'azione dell'*homo religiosus* si collega a un archetipo che gli conferisce la sua efficacia. In Egitto, la vita della natura è legata all'azione primordiale di Osiride, che diviene l'archetipo della fertilità. È anche per l'azione primordiale di Osiride, entrato nella vita ultraterrena, che ogni essere umano potrà entrare nella vita ultraterrena. Ha avuto luogo un atto iniziale della ricostituzione del corpo di Osiride. Bisogna ripetere quest'atto. Tutti i rituali dell'imbalsamazione e dei funerali nell'Egitto antico si ricollegano al mito osiriano. In definitiva, ogni rituale ha un modello divino, un archetipo. «Nell'Egitto degli ultimi secoli, per esempio, la potenza del rito e del verbo che possedevano i sacerdoti era dovuta all'imitazione del gesto primordiale del dio Thot, che aveva creato il mondo con la forza del suo Verbo... Il *sabbat* giudaico-cristiano è anch'esso una *imitatio Dei*. Il riposo del sabato riproduce il gesto primordiale del Signore (Gn 2,1)... Dopo aver lavato i piedi degli apostoli, Gesù dice loro: «Ché vi ho dato un esempio, perché facciate come io vi ho fatto (Gv 13,15)»[60].

zione francese riveduta e pubblicata con il titolo *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, Paris 1976. Noi citiamo questa edizione.

58 M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, cit., pp. 17-64; *Images et symboles*, cit., pp. 31-72.

59 M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, cit., pp. 20-23.

60 *Ibid.*, pp. 35 ss.

Eliade ha dedicato diverse indagini ai riti d'iniziazione che fanno passare l'uomo dalla sua condizione profana a un'esistenza nuova segnata dal sacro. L'iniziazione consiste in «un insieme di riti e di insegnamenti orali che persegue la modifica radicale dello statuto religioso e sociale del soggetto da iniziare. Filosoficamente parlando, l'iniziazione equivale a una mutazione ontologica del regime esistenziale»[61]. Tutte le società tradizionali, e cioè tutte le società premoderne, praticano l'iniziazione. Si tratta d'introdurre l'adolescente nella comunità e di rivelargli i valori spirituali dell'esistenza. Con un insegnamento appropriato, si fa gradualmente conoscere al novizio la storia santa del mondo e della società, e l'origine delle istituzioni e dei comportamenti: è la tradizione dei miti. Simultaneamente, attraverso una serie di riti, il neofita prende contatto con il sacro. La cerimonia centrale, presente in tutti i tipi d'iniziazione tribale, simbolizza la morte seguita dall'accesso a una vita nuova. È il passaggio decisivo dal profano al sacro. La morte rituale significa la fine dell'infanzia, dell'ignoranza e della condizione profana. In questi rituali, che sono numerosi e variati, della morte e della resurrezione iniziatica, il ruolo dell'Essere sembra molto importante. La storia delle religioni ci fornisce un'interessante documentazione su un secondo tipo d'iniziazione. Si tratta dell'iniziazione individuale di colui che accede a uno stato di vita speciale all'interno della comunità: iniziazione militare, iniziazione per cui il brahmano diviene un *dviga*, «due volte nato», iniziazione dello yogi, iniziazione nelle religioni misteriche, iniziazione del sacerdote nelle diverse religioni. In questo secondo tipo d'iniziazione, bisogna riservare un posto a parte all'iniziazione di coloro che sono destinati a svolgere un ruolo nella comunità e, in questo modo, avranno rapporto permanente e intenso con il sacro. In questo campo, Eliade ha dedicato uno studio notevole allo sciamanismo, fenomeno per eccellenza del mondo siberiano e centro-asiatico[62]. Grazie alle tecniche dell'estasi, lo sciamano viaggia nel mondo soprannaturale, gode d'una luce spirituale straordinaria e accede a una zona del sacro inaccessibile agli altri membri della comunità. Il nostro autore ha perciò passato in rivista i temi iniziatici delle grandi religioni. Nel suo studio sull'iniziazione cristiana durante i primi secoli, Eliade respinge le teorie in voga all'inizio del nostro secolo, teorie che pretendevano di spiegare le origini del cristianesimo con una influenza dei misteri greci e orientali. Alla luce delle ricerche recenti, si tenderebbe piuttosto ad affermare che l'influenza ha operato in senso inverso: la grande diffusione dei culti misterici nei primi secoli della nostra era sarebbe dovuta in parte alla reinterpretazione degli antichi riti alla luce dei nuovi valori religiosi apportati dal cristianesimo. «Gli elementi iniziatici del cristianesimo primitivo dipendono dal fatto che la iniziazione è una dimensione coesistente con ogni rivalutazione della vita religiosa. Non si può accedere a un modo d'essere superiore, non si può partecipare a una nuova irruzione della santità nel mondo o nella storia se non 'morendo' all'esistenza profana, non illuminata, e rinascendo a una vita nuova, rigenerata»[63].

[61] M. ELIADE, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, cit., p. 12.

[62] M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Payot, Paris 1951, 1968² [tr. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, a cura di C. D'Altavilla, F.lli Bocca, Roma-Milano 1954]. Cfr. inoltre M. ELIADE, *Occultism, Witchcraft and cultural Fashions*, cit.

[63] M. ELIADE, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, cit., p. 253.

Concludendo questa carrellata sul ruolo del rito nella vita dell'*homo religiosus* e nel suo contatto con il sacro, aggiungiamo che Eliade ha scritto pagine di eccezionale interesse sull'esperienza religiosa dello spazio, sui riti relativi al tempo sacro e alla festa, oltre che sulla liturgia cristiana[64].

Per mezzo dei simboli, dei miti e dei riti, nel contesto della sua manifestazione ierofanica, il sacro esercita la sua funzione di mediazione. Così, dà all'uomo religioso la possibilità di entrare in contatto con la fonte e la totalità del sacro, vale a dire con il sacro in quanto realtà trascendente, chiamata «dei» nelle religioni politeistiche, chiamata «Dio» nel monoteismo. Questo contatto avviene grazie alla decifrazione delle ierofanie che realizza l'*homo religiosus*. Questa decifrazione e questo contatto hanno una ripercussione diretta sull'esistenza umana. Sulla base di questa lettura del sacro, Eliade distingue due uomini. L'*homo religiosus* scopre il sacro e, in questa scoperta, arriva alla certezza dell'esistenza d'una realtà che trascende questo mondo. In virtù della logica del senso, quest'uomo «crede che la vita ha una origine sacra e che l'esistenza umana attualizza tutte le sue potenzialità nella misura in cui è religiosa»[65]. Per quest'uomo, la logica del senso d'un universo sacro fonda la legge delle corrispondenze: corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, corrispondenza tra struttura del cosmo e vita umana, corrispondenza tra corpo, casa e cosmo. Agli occhi dell'uomo religioso, il cosmo svela i molteplici moduli del sacro. La vita scorre in quanto esistenza umana nello stesso momento in cui acquista il senso di un'esistenza transumana[66]. «È facile vedere tutto ciò che separa questo modo d'essere nel mondo dall'esistenza d'un uomo areligioso. Innanzitutto c'è questo: l'uomo areligioso rifiuta la trascendenza, accetta la relatività della 'realtà' e arriva persino a dubitare del senso dell'esistenza»[67].

[64] M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, cit., pp. 21-98 e *Aspects du mythe*, cit., pp. 197-220.
[65] M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, cit., p. 171.
[66] M. ELIADE, *La sacralité de la nature et la religion cosmique*, in *Le sacré et le profane*, cit., pp. 99-136. Cfr. inoltre P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, in *Le sacré*, Aubier, Paris 1974, pp. 57-76.
[67] M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, cit., pp. 171 ss.

IV. Georges Dumézil e Mircea Eliade, esploratori del pensiero umano

1. *Considerazioni entusiaste e voci malevole*

Georges Dumézil è scomparso a Parigi all'età di ottantotto anni l'11 ottobre del 1986. Il successivo martedì 16 ottobre, a firma Claude Hagège, «Le Monde» dedica due pagine alla sua «immensa opera di creatore della mitologia comparata», a «questo stupefacente erudito che possedeva, in più, la grazia di un pensiero sintetico e sapeva tessere in un arazzo dalle dimensioni vertiginose i fili di tante discipline, ciascuna delle quali esige, da sola, gli sforzi separati di molti studiosi che non riescono a gettare tra loro i ponti di un dialogo». L'autore dell'articolo, *directeur d'études* a l'École pratique des Hautes Études, prosegue: «Dopo Dumézil, la scienza delle religioni non può più essere quella che era stata prima di lui. La ragione ha saputo porre ordine nel caos».

L'articolo riporta una dichiarazione di Claude Lévi-Strauss: «Con Georges Dumézil scompare uno dei più grandi spiriti di questo secolo; [...] egli ha il merito di aver scoperto una architettura mentale che costituisce uno dei grandi monumenti dell'umanità». Segue una frase di Jacques Le Goff: «Alle persone della mia generazione, egli ha donato una serie di fili conduttori, ci ha fornito un metodo, uno straordinario studio dei testi, aprendo gli orizzonti del comparativismo». Gli articoli dedicati al maestro degli studi indoeuropei si succedono sulle pagine dei quotidiani, nei periodici letterari e sulle riviste scientifiche.

Un fenomeno analogo si era verificato in seguito alla morte di Mircea Eliade, avvenuta a Chicago il 23 aprile del 1986 all'età di settantanove anni. Il 25 di quello stesso mese, «Le Monde» dedicava una lunga nota «al poeta del sacro, al prestigioso storico delle religioni la cui opera segnerà, paradossalmente, un'epoca che ha fuggito il sacro in nome della ragione per ritrovarne forse il senso soltanto oggi». Edgar Reichmann evoca quest'opera realmente fuori dal comune. Il 4 e 5 maggio, «Le Monde» pubblica l'intervista che Eliade aveva concesso al giornale qualche settimana prima della sua scomparsa. Egli vi parlava del sacro, della storia delle religioni, del camuffamento dei miti, della caduta nell'inconscio, del simbolo, del-

la coincidenza degli opposti. Il la era stato dato. La stampa quotidiana e i periodici di argomento letterario hanno riempito le proprie pagine con aperti elogi allo «speleologo del sacro», al «romeno in esilio», al «poeta del sacro» che ha indicato le vie attraverso le quali il sacro si manifesta a una società in via di desacralizzazione. In Eliade i suoi contemporanei salutavano «l'alchimista delle diverse culture e delle varie forme di sapere» così come l'enciclopedista vivo e operante nel pieno del XX secolo.

Parallelamente all'opera scientifica, Eliade lasciava una copiosa produzione letteraria: romanzi, novelle, racconti. Il mondo degli studiosi attendeva con impazienza la *Encyclopedia of Religion*, messa in cantiere da Eliade, il quale, dal 1980, si era voluto circondare per la realizzazione di tale opera di millequattrocento collaboratori. I sedici volumi annunciati compariranno nel 1987. Questa enciclopedia costituisce un vero gioiello della ricerca nel campo storico-religioso (l'Edizione Tematica Europea, in italiano, è in corso di pubblicazione presso la Jaca Book, a cura di D.M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno).

Nel 1945, Georges Dumézil aveva proposto all'esule romeno appena giunto a Parigi di tenere una serie di corsi all'École pratique des Hautes Études e lo aveva messo in contatto con il mondo universitario della capitale francese. Eliade inizia la traduzione in francese dei suoi *Prolegomeni alla storia delle religioni* il 6 febbraio del 1946 e svolge il suo primo corso sulla medesima materia all'École pratique. Dumézil figura tra i presenti a quella lezione. Eliade continua a lavorare ai suoi *Prolegomeni*, che, una volta tradotti in francese, fa revisionare allo stesso Dumézil. L'8 settembre 1948 può correggere le prime bozze dell'opera che apparirà presso Payot il 18 gennaio del 1949 con il titolo di *Traité d'histoire des religions*. Nella sua prefazione, scritta nel novembre del 1948, Dumézil sottolinea che «sono le *strutture*, i *meccanismi*, gli *equilibri* costitutivi di ogni religione» a essere l'oggetto della ricerca, dal momento che una religione costituisce una forma di pensiero estremamente articolata. È sotto il segno del *logos* che si fa la storia delle religioni. Legati da sincera amicizia, dalla ricerca della verità e dal ricorso a un metodo fondato e realmente sperimentato, i due studiosi lavorarono per tutta la durata della loro vita ciascuno nel suo campo, ma sempre assai vicini l'uno all'altro. Nel 1988, abbiamo voluto realizzare un convegno su Eliade e Dumézil[1].

La reputazione scientifica dei nostri due storici delle religioni e del loro pensiero è stata fatta oggetto di attacchi quando essi erano ancora in vita, ma soprattutto qualche anno dopo la loro morte. Nel 1984, Carlo Ginzburg ha creduto di individuare tracce di simpatia per il nazismo in *Mythes et dieux des Germains*, pubblicato da Dumézil nel 1939[2]. Nel 1990, Daniel Lindenberg scriveva che in quest'opera Dumézil esprime la speranza di vedere Hitler «rimitizzare» la Germania[3].

[1] CH.M. TERNES (a cura di), *Eliade-Dumézil, Actes du Colloque international Eliade-Dumézil, avril 1988*, Luxembourg 1988.

[2] C. GINZBURG, *Mythologie germanique et nazisme*, in «Quaderni storici», 1984, pp. 857-882; «Annales E.S.C.», 4 (1985), pp. 685-715; ID., *Mythes, emblèmes, traces*, Flammarion, Paris 1989.

[3] D. LINDENBERG, *Les années souterraines 1937-1947*, La Découverte, Paris 1990, p. 79; C. GROTTANELLI, *Ideologie, miti, massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Sellerio, Palermo 1993.

Queste voci hanno avuto un effetto-valanga e sono state all'origine di una campagna di accusa di simpatie naziste contro Dumézil[4].

Nel suo libro *Faut-il brûler Dumézil?*, Didier Eribon mostra come voci nate dal nulla, ma passate di articolo in articolo, di libro in libro, finissero per condannare al rogo lo studioso e la sua opera[5]. Eribon dimostra dapprima come la critica di Ginzburg sorga dall'opposizione di Momigliano alla tesi di Dumézil sull'origine di Roma e sulla religione romana; in seguito passa in rassegna tutta l'opera di Dumézil, refutando punto per punto tutti gli attacchi e tutti i documenti proposti per istruire il processo. Al termine di un percorso che tocca le trecento pagine, diviene chiaro che nell'opera di Dumézil non si trova alcuna traccia di simpatie per il nazismo. Nella sua conclusione, intitolata *Scienza e politica*, Didier Eribon si interroga sulle motivazioni stesse della polemica e cerca di porne in luce la tipologia. Nel caso «dell'errore Momigliano-Ginzburg» sottolinea il ruolo della politicizzazione come strumento per screditare un rivale. Per quanto riguarda i saggisti francesi che riproducevano senza la minima verifica le diverse accuse, Eribon constata l'esistenza di una maniera di vivere che nasce nel maggio parigino del Sessantotto: la politicizzazione «è un mezzo per esistere in quanto intellettuali». Non si commentano più le opere, ma si istituiscono tribunali (p. 302).

Accuse simili a quelle rivolte a Dumézil sono state mosse a Eliade e alla sua opera. Nel 1986, l'anno stesso della morte di Eliade, in un articolo intitolato *Ripensando a Mircea Eliade*, Vittorio Lanternari aveva affrontato la questione relativa al fascismo del giovane Eliade[6]. Essa viene ripresa nel 1988 da Radu Ioanid nel suo testo su *Mircea Eliade e il fascismo*[7]. In Francia, nella pubblicazione periodica «Le genre humain», n. 26, Isac Chiva scrive un articolo dal titolo *A propos de Mircea Eliade. Un témoignage*[8]. L'autore qualifica Eliade come un mediocre poligrafo e definisce se stesso come segue: nato nel 1925, esule romeno fuggito dalla Romania nel 1947, a piedi, per scappare dal regime staliniano. Su richiesta di Lanternari, egli tenta di farsi inviare dalla Romania dei documenti circa l'attività fascista di Eliade, ma constata come tutte queste prove siano «scritti molto ben custoditi e utilizzati a fini di ricatto dal regime staliniano di Bucarest» (p. 93). Egli ha fornito queste prove a Lanternari e, allo stato presente della questione, intende presentare «la sua reazione personale, che si avvicina alla testimonianza». Seguono allora una serie di considerazioni e di relazioni sugli avvenimenti storici della Romania dal 1920 sino al 1940, cui l'autore non riesce, d'altronde, a collegare il comportamento di Eliade tranne che per alcuni dettagli attinti presso altri polemisti o da ricordi disseminati nei *Mémoires* di Eliade pubblicati (pp. 91, 97). Al termine di questo percorso l'autore confessa di trovarsi «in una condizione di perplessità, vertigine e nausea» (p. 101).

4 Sulla questione, si veda A. ZAMBRINI, *Una polemica*, in «Rivista di storia della storiografia moderna», 15 (1994), 3, pp. 317-389.

5 D. ERIBON, *Faut-il brûler Dumézil?*, Flammarion, Paris 1992.

6 V. LANTERNARI, *Ripensando a Mircea Eliade*, in «La critica sociologica», 79 (1986), pp. 67-82.

7 I. RADU, *Mircea Eliade e il fascismo*, in «La critica sociologica», 84 (1988), pp. 16-29.

8 I. CHIVA, *A propos de Mircea Eliade. Un témoignage*, in «Le genre humam», 26 (1992), pp. 89-102.

Aggiungiamo che il critico e lo storico si pongono questioni serie circa il credito da accordare a un simile articolo. Un altro testo segue immediatamente. È firmato Daniel Dubuisson: *Métaphysique et politique. L'ontologie antisémite de Mircea Eliade*[9]. Le risposte date da Didier Eribon agli attacchi portati contro l'opera di Dumézil sembrano costituire uno schema valido anche per replicare agli attacchi contro Eliade e alla sua opera di storico delle religioni. Parlando dell'ideologia che ha fatto vacillare l'etica del pensiero e della discussione intellettuale che animava gli studenti universitari delle generazioni precedenti, Eribon non esita a scrivere che oggi le discussioni «sono politicizzate nel nome 'dei diritti dell'uomo' e della 'democrazia', ma si tratta poi sempre di gettare discredito e di diffamare, in mancanza della capacità di discutere e di refutare le idee di colui che viene designato come il nemico da combattere»[10].

Tutta questa polemica orientata in senso politico non ha comunque impedito il proseguimento sereno né della ricerca universitaria né del dibattito intellettuale. Dal 24 al 27 giugno del 1987 si è tenuto alla Sorbona di Parigi un congresso internazionale promosso dall'Accademia romeno-americana delle arti e delle scienze, in omaggio a Mircea Eliade[11]. In occasione del decimo anniversario della scomparsa di Eliade, il Dipartimento di studi storico-religiosi dell'Università La Sapienza di Roma, in collaborazione con il Dipartimento di lingue e letterature neolatine dell'Università di Bergamo e il patrocinio della Regione Lombardia e della stessa Provincia di Bergamo, ha organizzato in quest'ultima città dal 24 al 26 ottobre un convegno internazionale intitolato *Confronto con Mircea Eliade*, i cui atti costituiscono un vero bilancio dell'opera di uno dei grandi umanisti del XX secolo[12].

Georges Dumézil e Mircea Eliade hanno saputo realizzare congiuntamente un'impresa di grande ampiezza e apertura. Alla storia delle religioni essi hanno dato un'autonomia e delle dimensioni realmente nuove. Fra gli elementi più significativi che costituiscono questo progresso, si può annoverare una comprensione dei fatti religiosi visti come essenziali e generatori di culture, la messa in evidenza di costanti dello spirito umano, il problema del senso e del significato, il ruolo del sacro nell'esperienza religiosa. Per quanto riguarda il metodo, essi hanno fornito un nuovo impulso alla comparazione.

Nel corso dei dieci anni che hanno seguito la loro scomparsa, molti convegni hanno affrontato la corretta esegesi di quest'opera. Oltre al nostro colloquio internazionale tenutosi in Lussemburgo nel 1988 e già ricordato, nello stesso anno (11-12 ottobre) si è svolto a Bressanone, organizzato dal Dipartimento di scienze dell'antichità dell'Università di Padova, l'incontro *Mircea Eliade e Georges Dumézil. Dalla fenomenologia delle religioni al pensiero reli-*

[9] D. DUBUISSON, *Métaphysique et politique. L'ontologie antisémite de Mircea Eliade*, costituisce l'embrione della polemica condotta dallo stesso autore nel saggio *Mythologies du XXe siècle: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1993.

[10] D. ERIBON, *op. cit.*, p. 301.

[11] L.M. ARCADE, I. MANCA, E. STAMATESCU (a cura di), *Homo religiosus. To honor Mircea Eliade*, Mircea Eliade Research Institute, Los Angeles 1990.

[12] L. ARCELLA, P. PISI, R. SCAGNO (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade: archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998.

gioso del mondo classico[13]. Il nostro volume mira a proseguire la ricerca che durante questi convegni è stata intrapresa.

2. *Un rinnovamento del metodo comparativo*

I primi tentativi di comparativismo religioso sono molto antichi: interpretazione greca delle religioni orientali; interpretazione romana delle divinità greche, celtiche e germaniche; lavoro degli apologeti cristiani e dei Padri della Chiesa nel confrontare la religione cristiana con le religioni pagane. All'inizio del XVII secolo ha debuttato la mitografia comparata, in seguito il XIX secolo si è lanciato in tre nuovi campi dello studio comparativo: la mitologia, l'etnologia e la grammatica. L'etnologia conosce una fase di ricerche estremamente attiva grazie alla scuola storico-culturale, un metodo nello stesso tempo positivo, storico e comparativo, il quale elabora una serie di «cicli» culturali nel rispetto dell'autonomia delle culture e dei popoli[14].

3. *Georges Dumézil: il metodo comparativo genetico*

Un recente convegno ha mostrato tutte le difficoltà che gli storici delle religioni hanno incontrato nell'applicare il metodo comparativo[15]. Di queste difficoltà Georges Dumézil aveva già piena coscienza nel momento in cui affrontava il dossier indoeuropeo elaborato nel corso del XIX secolo da Max Müller, il grande specialista della filologia comparata per il quale «la lingua è il testimone del pensiero». L'etnologo James Frazer aveva ripreso in mano questo dossier in un'ottica di mitografia comparata e si era dedicato a una comparazione onomastica, giustapponendo, senza un serio lavoro di critica, dati mitici raccolti presso differenti popoli e differenti culture. È su consiglio del suo maestro Michel Bréal (1832-1915) che Georges Dumézil decide di riprendere lo studio di questo dossier. Bréal insiste in modo particolare sui documenti del pensiero e della civiltà, sull'importanza delle ricerche storiche applicate al linguaggio e alla religione, sul problema del senso, sull'insieme di cause intellettuali che hanno presieduto alla trasformazione linguistica. In seguito a una preparazione relativamente lunga che gli permette di affrontare lo studio dei testi facenti parte dello sconfinato campo di studi indoeuropei, Dumézil si concentra sulla natura dei documenti per giungere a scorgere, relativamente presto, la necessità di una comparazione fra insiemi complessi e articolati la cui

[13] D.M. Cosi (a cura di), *Mircea Eliade e Georges Dumézil: atti del Simposio Dalla fenomenologia delle religioni al pensiero religioso del mondo classico*, Sargon, Padova 1994.

[14] Eccellente sintesi in H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions. Essai critique*, I-II, Paris 1929.

[15] F. Boespflug, F. Dunand, *Le comparatisme en histoire des religions*, Éditions du Cerf, Paris 1997.

ricorrenza presso le culture dei diversi popoli non è un frutto del caso[16]. Per tentativi e scoperte egli intravede un primo dato di fatto: la concezione di una società che ha portato al tradizionale sistema indiano dei *varṇa*, le tre caste dei brahmani, dei guerrieri e dei contadini-allevatori. Egli ritrova tale sistema in Iran, presso gli Sciti e presso gli Osseti del Caucaso. Si palesa poi un secondo fatto. A Roma si rivela un insieme gerarchico costituito dai tre flamini maggiori e dagli dei che essi sono chiamati a servire, Jupiter, Mars, Quirinus. Appare così una teologia trifunzionale, parallela alla struttura a tre caste della società indiana. Con il supporto della linguistica e della filologia comparata, Dumézil conferma le sue prime scoperte. Un terzo dato, già messo in evidenza nel 1918 da Joseph Vendryes (1875-1960), è che il vocabolario del sacro si è conservato presso i popoli indo-iranici da una parte e presso le genti italico-celtiche dall'altra, e quindi ai due estremi del mondo indoeuropeo. Dumézil ne trova la ragione: il permanere, nella cultura di questi popoli, di collegi sacerdotali, brahmani, preti avestici, druidi, pontefici romani. Una conclusione si impone a questo punto: l'identità dei termini che designano fatti di cultura, di civiltà e di religione è segno di un'identità di concetti. Pertanto, siamo qui in presenza di un'eredità proveniente da un pensiero arcaico e comune a ogni cultura. Il mondo ariano aveva a disposizione una serie di concetti religiosi veicolati da un linguaggio comune.

Al termine di vent'anni di studi e ricerche, nel 1938, Dumézil è in possesso di una chiave che gli consente di penetrare gli arcani della realtà indoeuropea primordiale. Egli ha saputo riscoprire un'eredità culturale a sua volta pienamente rappresentata da un'ideologia funzionale e gerarchizzata, le cui componenti sono: la sovranità religiosa e giuridica; la forza fisica che trova il suo campo di applicazione nello scontro bellico; la fecondità, sottomessa agli altri due principi ma indispensabile alla loro completa utilizzazione. Valendosi del metodo comparativo, egli inizia a studiare tutta la documentazione disponibile. Gli archivi sono limitati, avendo noi a che fare in tale campo di indagini con una tradizione di tipo orale, eccezion fatta per quanto concerne gli Ittiti stanziati in Anatolia nel II millennio. Qui la lista degli dei ariani scritti su una tavoletta di Bogazköy, l'antica capitale Hattousa, risulta essere veramente preziosa. Il lavoro consiste dapprima nel porre in risalto corrispondenze precise e sistematiche in vista di stabilire lo schema del rituale: miti, riti, significati logici, articolazioni interne essenziali. Si tratta, a ben vedere, di fare uso di tutti gli elementi disponibili: acheologia, filologia, mitologia, sociologia, liturgia, teologia. Occorre comparare i gruppi di concetti, di dei e la relativa organizzazione sociale. Per concludere, si giunge pertanto a stabilire un'archeologia del comportamento e delle rappresentazioni. Sociologo, etnologo, linguista, filologo e storico, Georges Dumézil era lo studioso realmente capace di organizzare e padroneggiare il materiale contenuto in questo immenso dossier e di compiere il necessario percorso dall'India alla Scandinavia, dall'Iran a Roma, dall'Anatolia alla Germania. Una cinquantina di saggi e circa duecentocinquanta articoli costituiscono il bilancio complessivo di questa grandiosa impresa.

[16] G. Dumézil, *Mito ed epopea: terra alleviata*, I, a cura di P. Fabbri, Einaudi, Torino 1982, pp. 9-22 [orig. *Mythe et épopée*, 3 voll., Gallimard, Paris 1968-1973]; Id., *L'héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Paris 1949, pp. 28-49.

Georges Dumézil ha inteso utilizzare un procedimento di comparazione progressivamente elaborato e messo a punto nello studio dei suoi documenti. Al suo metodo di lavoro egli ha dato un nome preciso: metodo comparativo genetico. Egli lo distingue dal metodo comparativo generale, dal comparatismo onomastico come dal metodo tipologico utilizzato dai fenomenologi, dai sociologi e dagli etnologi che fanno riferimento a prototipi comuni. Dumézil opera una ricerca genetica in una realtà diacronica. Mette in luce gli schemi di società tra loro collegate e prova a ottenere nel campo indoeuropeo per i documenti religiosi e sociali quanto la linguistica comparata ha potuto conseguire nel suo proprio dominio specifico: un'immagine tanto precisa quanto realisticamente plausibile di un sistema prestorico del quale un certo numero di sistemi storici attestati costituiscono in buona parte la sopravvivenza. Egli non scrive un saggio sulla religione degli Indoeuropei della preistoria. È piuttosto alla continua ricerca di strutture, meccanismi, equilibri costitutivi all'interno della mitologia, della teologia e della liturgia. Il ricorso a tale metodo genetico consente a Dumézil di fornire i mezzi obiettivi per rappresentarsi una parte della preistoria delle civiltà indoeuropee. Il suo metodo ha portato a una riscoperta del senso di queste civiltà.

4. Mircea Eliade: un metodo comparativo tipologico

Il percorso compiuto da Eliade è fortemente differente. Giovane liceale animato dal fervente desiderio di conoscere ogni cosa, egli si disperde finendo poi con l'orientarsi verso la filosofia e la storia delle religioni. Nel 1924, un viaggio in Italia gli fa scoprire *I misteri* di Raffaele Pettazzoni: il momento è decisivo per la sua formazione. All'Università di Bucarest, dove inizia lo studio della filosofia, incontra Nae Ionesco, i cui corsi di fenomenologia religiosa sono destinati a segnarlo profondamente. Dal 1928 al 1931, Eliade soggiorna in India per preparare la sua tesi di dottorato sotto la direzione di Dasgupta: sono anni di svolta. Dopo il conseguimento del suo dottorato in filosofia nel 1933, diventa assistente di Ionesco all'Università di Bucarest; pubblica nel 1936 la sua tesi sullo *Yoga* e, durante la guerra, ha incarichi culturali presso l'ambasciata di Romania prima a Londra e poi a Lisbona. Nel 1945, fugge dal regime staliniano la cui dittatura pesa gravemente su tutto il suo paese; l'esilio lo porta a Parigi.

Nel corso dei due decenni 1925-1945, vale a dire il periodo che noi possiamo chiamate del «primo Eliade», il giovane storico delle religioni ha completato la sua formazione, che gli permette ormai di ben padroneggiare la sua disciplina. Con particolare cura, Natale Spineto ha studiato i suoi rapporti con Raffaele Pettazzoni e il suo progressivo accostarsi al metodo comparativo[17]. Spineto pone in risalto tutta una serie di influenze: la lettura di Frazer, rapidamente messa in ombra dagli studi di Pettazzoni intorno alle somiglianze fra le religioni misteriche; l'insegnamento di Nae Ionesco incentrato sull'*Erlebnis*, ma che aggiungeva al concetto

[17] M. ELIADE, R. PETTAZZONI, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, a cura di N. Spineto, Éditions du Cerf, Paris 1994; N. SPINETO, *Le comparatisme de Mircea Eliade*, in F. BOESPFLUG, F. DUNAND, *op. cit.*, pp. 93-107.

di esperienza vissuta di Vittorio Macchioro la nozione di religione come esperienza della trascendenza, ossia del divino. Noi sappiamo oggi che è verso quest'epoca, precisamente al momento della sua partenza alla volta dell'India, che Eliade, influenzato da Ionesco, da Macchioro e da Rudolf Otto, iniziava a riflettere sull'esperienza del sacro e sulla sua manifestazione come elemento di questa esperienza. L'India avrà la funzione di elemento catalizzatore e di trampolino di lancio per la scoperta del simbolo e del suo ruolo centrale nell'esperienza del sacro.

Il «secondo Eliade» debutta nel 1945 a Parigi, dove l'esule romeno incontra Georges Dumézil, una guida preziosa nell'introdurlo all'interno degli ambienti accademici, nel procurargli una cattedra, nonché grande aiuto nella fase di stesura dei *Prolegomeni*, l'opera che apparve poi nel 1949 per i tipi di Payot con il titolo di *Traité d'histoire des religions*. Dumézil firma la prefazione al volume e suggerisce inoltre a Eliade di scrivere un testo di studio sullo sciamanismo. Al momento dei suo incontro con Pettazzoni, avvenuto il 3 aprile di quello stesso anno, Eliade scrive del professore italiano: «Egli ha resistito ai miei tentativi d'isolare e di descrivere le strutture dei fenomeni religiosi», ma in seguito parla della «mia tendenza a mettere in risalto il 'lato spirituale', il simbolismo e la coerenza interna dei fenomeni religiosi etnologici» senza negare né minimizzare gli altri aspetti della questione, inclusi quelli di carattere storico e culturale di cui parla Pettazzoni[18]. L'insistenza sulle strutture e sulla coerenza interna dei fenomeni è un indizio dell'influenza esercitata da Dumézil. Tuttavia Eliade prosegue lungo la via del suo approccio antropologico personale, come conferma il suo *Journal* del 28 luglio 1950, dove annuncia il suo progetto di scrivere un libro intitolato *L'homme comme symbole*, nel quale intenderebbe mostrare «il bisogno per l'uomo di vivere in conformità con il simbolo, con l'archetipo».

Invitato all'incontro di Eranos del 1950, Eliade vi incontra Carl Gustav Jung e ha pertanto la possibilità di confrontare le sue concezioni del simbolo e dell'archetipo con quelle del celebre Maestro nei medesimi campi di indagine. A partire dal 1951, inizia a preparare il volume *Images et symboles*, pubblicato da Gallimard nel 1952. La stampa nel 1957 del volumetto *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, come introduzione all'Enciclopedia Rowohlts, ci mostra un Mircea Eliade ormai in pieno possesso di una serie di categorie concettuali, delle quali propone una sintesi: *homo religiosus*, ierofania, esperienza del sacro, spazio sacro, tempo sacro, esistenza umana e vita santificata. Nella descrizione del comportamento dell'*homo religiosus*, l'autore fa appello alla sua documentazione che analizza a partire dall'archetipo e interpreta con l'aiuto della comparazione tipologica. Le nozioni di Dumézil quali *Weltanschauung* e struttura sono integrate alla ricerca, la prima per significare l'esperienza del cosmo, la seconda per delineare i contorni di un insieme simbolico come può essere quello delle acque, della terra e dell'albero[19]. La riunione annuale di Eranos ad Ascona

[18] M. ELIADE, *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976, pp. 77-78; per tutto questo periodo, si vedano anche le pp. 5-92 [orig. *Fragments d'un journal*, Gallimard, Paris 1973].

[19] M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Boringhieri, Torino 1984³ [orig. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Rowohlt, Hamburg 1957; tr. fr. *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965].

sarà per Eliade l'occasione di incontrare non solamente Carl Gustav Jung, ma anche Henry Corbin e Gilbert Durand, due autentici specialisti dei simboli.

In *Nostalgie des origines*, Eliade scrive: «Oltre all'importanza del suo lavoro – e per il momento esso rappresenta l'unico nuovo e significativo contributo alla comprensione delle religioni indoeuropee – l'esempio di Dumézil non è meno importante per la disciplina della storia delle religioni»[20]. Il 27 ottobre del 1978 «Les Nouvelles littéraires» hanno registrato e pubblicato un dialogo fra i due studiosi. Mircea Eliade confessa il suo debito nei confronti di Georges Dumézil; a lui deve un tipo di approccio più raffinato e complesso del fatto religioso; gli è debitore di una messa in luce dell'autonomia della storia delle religioni, dell'importanza del folklore e dell'etnologia come del problema del significato. Dopo aver detto a Eliade che egli fa ormai parte a pieno diritto del gruppo degli intellettuali francesi, Dumézil continua in questi termini: «Ciò che ci rende maggiormente vicini è forse il nostro comune rispetto verso i fatti religiosi, verso le strutture religiose». E poi aggiunge: «Vi sono delle costanti dello spirito umano, delle specie di intuizioni che, sotto forme diverse, si ritrovano ovunque, e si tratta di ciò che Eliade chiama archetipi. A questo proposito, le sue ricerche fenomenologiche sono per me di importanza capitale». Infine, giunge a trattare del metodo comparativo, e afferma: «Io non faccio altro che operare una comparazione tra cose geneticamente appartenenti alla medesima famiglia, le quali derivano da uno stesso prototipo, e che risultano essere osservabili entro uno spettro di indagine circoscritto [...]. Mircea Eliade ha invece dei problemi di più vasta portata poiché essi sono almeno in parte di natura tipologica»[21].

Questo testo di Georges Dumézil mostra chiaramente ciò che distingue e ciò che tende invece ad avvicinare i due metodi comparativi: da una parte il campo di studio, dall'altra la ricerca stessa e il suo obiettivo. All'interno del mondo indoeuropeo, Dumézil ha tentato di ritrovare le tracce di un sistema prestorico di carattere religioso, sociale e culturale, di cui constatare, proprio grazie alla comparazione di fatti inoppugnabili, la presenza come eredità nei tempi storici dei differenti popoli indoeuropei. Eliade, da parte sua, rivolge il suo sguardo verso orizzonti decisamente più ampi: religioni dei popoli senza scrittura, miti disarticolati dei popoli che hanno giocato un ruolo storico rilevante, miti cosmogonici, religioni asiatiche. Nella sua ricerca sul comportamento dell'uomo, la comparazione appare tutta incentrata sulla realtà sacra dei miti, dei riti, dei simboli, al fine di determinare il loro ruolo centrale nell'esperienza del sacro. Facendo uso di un metodo comparativo tipologico, Eliade fa emergere progressivamente la figura dell'*homo symbolicus* e *religiosus*. I due grandi studiosi non hanno esitato a riconoscere che la loro ricerca fu stimolante e chiarificatrice per i lavori di entrambi.

20 M. ELIADE, *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 48-49 [orig. *The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1969].

21 M. ELIADE, G. DUMÉZIL, *Ces religions dont nous héritons. Un dialogue entre Mircea Eliade et Georges Dumézil*, in «Les Nouvelles littéraires», 56 (1978), n. 2658, pp. 17-18.

Capitolo secondo
LA PERCEZIONE DEL SACRO NELLA VITA DELL'*HOMO RELIGIOSUS*

I. L'ESPERIENZA RELIGIOSA DELL'UOMO NELLA SOCIETÀ ARCAICA

Dopo la nostra presentazione di una sintesi delle teorie del XX secolo relative all'uomo, al sacro e all'origine delle religioni, ci rivolgiamo ora all'uomo dei due millenni della preistoria, così come all'emergenza e alla credenza della sua religiosità. In effetti, a seguito delle scoperte archeologiche nella Rift Valley etiopica a partire dal 1959, gli orizzonti della paleoantropologia conoscono una straordinaria rivoluzione che ci obbliga a non lasciare più in bianco i cosiddetti *tempora ignota.* Una rapida accelerazione delle ricerche, delle scoperte e degli studi ha permesso di ritrovare le origini dell'umanità e ci impone un nuovo modo di pensare l'Uomo.

Questo capitolo si colloca nell'ottica della storia delle religioni. Il suo particolare punto di vista è lo studio dell'*homo religiosus* come creatore e utilizzatore dell'insieme dei simboli del sacro, determinato da credenze religiose di cui quest'uomo è portatore. Perciò, il nostro approccio dell'uomo religioso è un approccio antropologico. Tuttavia come indica il titolo, non ci limitiamo all'uomo considerato in se stesso ma lo consideriamo nella sua vita di gruppo, nel contesto di fatti di civiltà che ci permettono di incontrarlo. Questi fatti di cultura e di civiltà sono la sua propria realizzazione. Dunque il nostro studio tenterà di comprendere l'uomo arcaico nei suoi comportamenti sociali e culturali. Assisteremo all'emergere dell'uomo religioso nei fatti di cultura e di civiltà che accompagnano questo emergere, che sono sue opere ma che hanno anche influenzato la sua crescita.

Ogni esperienza è al tempo stesso memoria del passato, arricchimento della conoscenza, presenza di fatti anteriori, dinamismo volto verso l'avvenire, testimonianza del vissuto. Quando parliamo di esperienza religiosa noi sottolineiamo due dati. Il primo è la conoscenza acquisita dall'uomo del suo incontro con una Realtà che lo supera, con il Divino. La seconda è la conseguenza di questo incontro, l'arricchimento che ne deriva e che si ripercuote sul modo in cui l'uomo vivrà e trasmetterà un'eredità religiosa. I due elementi sono intimamente legati e costituiscono un aspetto fondamentale della specificità dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi.

1. *L'emergere dell'*homo religiosus

A partire dal 1959, diverse spedizioni scientifiche intraprese nella Rift Valley etiopica e in altri luoghi africani, ci permettono di situare all'incirca a due milioni e mezzo di anni fa l'emergere dell'*Homo habilis*. Quest'uomo tagliava in modo sistematico la pietra o l'osso. Disponiamo di un'abbondante raccolta dei suoi utensili, raccolta fatta in Etiopia, in Kenya e in Tanzania. L'uomo arcaico ha inventato una serie di utensili e li ha utilizzati per fabbricarne altri. Questo fatto segna una tappa fondamentale. In più, l'*Homo habilis* si serviva probabilmente già del linguaggio per l'apprendimento delle tecniche di taglio e per la caccia grossa, dal momento che essa presuppone una comunicazione. Nelle gole di Olduvai in Kenya sono stati trovati gli esempi più belli di questa industria, con delle aree destinate allo smembramento della cacciagione, altre destinate alla fabbricazione degli utensili, altre ad abitazioni temporanee. Possiamo supporre che in quest'*Homo habilis* sia avvenuto il risveglio del pensiero e l'utilizzo di un linguaggio arcaico. Spettatore dell'universo, quest'uomo comincia una nuova esistenza: è l'inizio della grande fase dell'ominizzazione.

L'uomo si è raddrizzato, si è alzato in piedi e ha liberato le sue mani che così hanno potuto dedicarsi completamente alla manipolazione degli utensili. Mobile e conquistatore, si è diffuso in Africa, in Asia e in Europa. Lo troviamo a Giava, in Cina, nel Maghreb e ben presto in tutto il Mondo Antico. Egli opera il taglio a due facce della pietra, cerca la simmetria, sceglie i colori e i materiali. È capace di costruire delle autentiche capanne con una disposizione interna per il taglio degli utensili, per gli animali, per il riposo. L'*Homo erectus* ci ha lasciato i primi oggetti simbolici. Nel suo lavoro egli ha applicato dei criteri estetici e in particolare di scelta in funzione del colore e della bellezza dei materiali. L'*Homo erectus* è un *homo symbolicus*, un artigiano che diventa creatore di cultura. Una nuova tappa è stata percorsa: l'uomo è diventato creatore e ha consapevolezza di esserlo.

L'uomo in piedi, desto ai simboli e al simbolismo, è cosciente della propria esistenza. La paleontologia ci mostra uno sviluppo rapido del cervello, dell'encefalo, e delle notevoli modifiche nell'alimentazione. L'uomo sa di sapere ed è cosciente di creare, cioè realizza qualcosa che prima non esisteva. È il segno della coscienza riflessa. Ne abbiamo le prove nel fatto che a partire da questo stadio l'uomo non cessa di scoprire e di creare. Ogni scoperta è un avanzamento verso una nuova creazione. Con la riflessione compare anche l'angoscia della condizione umana: l'angoscia davanti alla morte. In alcuni giacimenti dell'Estremo Oriente che datano di un milione di anni, sono stati osservati dei crani spaccati intenzionalmente. Quindi le ricerche e le scoperte di questi ultimi anni hanno modificato profondamente le nostre conoscenze sull'uomo arcaico. Attualmente, noi sappiamo che l'uomo di un milione e mezzo di anni fa era cosciente della propria esistenza e delle sue conoscenze, che disponeva di un linguaggio, almeno rudimentale, e che interpretava simbolicamente la realtà e il cosmo.

Da ciò possiamo arditamente formulare un'ipotesi sulla formazione della coscienza religiosa dell'uomo. Occorre prima di tutto sottolineare un insieme di fatti che non hanno cessato di impressionare gli storici delle religioni. Tutte le testimonianze archeologiche più antiche che possono essere considerate come aventi un rapporto con il pensiero religioso sono orien-

tate verso la volta celeste, verso il sole, verso la luna, verso le stelle. Esse costituiscono delle testimonianze che possiamo chiamare «preludi alle religioni cosmiche». A mio parere è importante stabilire una relazione tra questi dati archeologici e storici e ciò che attualmente sappiamo della scoperta del simbolismo da parte dell'uomo arcaico.

In piedi, cosciente della propria esistenza, desto al simbolismo, artigiano e creatore di cultura, l'uomo non ha cessato di contemplare la volta celeste. Ne ha ammirato i colori, la profondità, l'infinito. Ha assistito al sorgere e al calare del sole, del quale ha seguito il percorso. Ha osservato i movimenti lunari – crescita e decrescita – e tutto il meccanismo celeste delle stelle. Si è trovato in presenza di un mistero, il mistero dell'Infinito. La contemplazione della volta celeste ha fatto entrare in gioco la capacità simbolica dell'uomo ed egli ha scoperto, secondo l'espressione di Mircea Eliade, un simbolismo primordiale: la Trascendenza, la Forza, la Sacralità. L'*Homo erectus* si è trovato di fronte alla prima ierofania, rivelata alla sua coscienza attraverso il simbolismo della volta celeste. Non abbiamo qui forse la chiave di un fatto quasi universale nella storia del pensiero dei popoli, «la fede in un Essere divino celeste, creatore dell'Universo e garante della fecondità della Terra»? È a partire da questa scoperta del significato religioso della volta celeste che l'uomo arcaico ha compiuto una prima esperienza religiosa. L'uomo ha preso coscienza della sua situazione e della sua posizione nell'Universo. Il Cielo simboleggia la trascendenza, la forza, l'infinito. Già nel 1949, nel suo *Trattato di storia delle religioni*, Eliade ha dedicato un capitolo molto importante, molto documentato e molto apprezzato, al cielo: *Il cielo, dei uranici, riti e simboli celesti*[1]. Alla luce delle scoperte africane che hanno fatto indietreggiare gli orizzonti della paleoantropologia, questa concezione di Eliade acquista un grande valore[2].

In un articolo della rivista «L'umana avventura» del 1986, intitolato *Orizzonti della paleoantropologia*, il professor Yves Coppens, uno degli specialisti delle scoperte africane, può affermare: «In poco meno di trent'anni, l'evoluzione delle scoperte paleoantropologiche, con il concorso sempre più articolato di altre scienze, ha profondamente arricchito le nostre conoscenze sull'origine dell'uomo, aprendo la via a una nuova visione dell'umanità, straordinariamente unitaria pur nella ricchezza delle sue differenze individuali ed etiche»[3].

Una conclusione che lo storico delle religioni trae dalla copiosa documentazione trovata, catalogata, analizzata e presentata dagli specialisti della paleoantropologia, è la seguente: a partire dall'emergere della sua coscienza e nel fatto stesso del suo emergere, l'uomo si presenta come uomo religioso. Perciò, nella storia dell'umanità, l'uomo religioso è l'uomo normale.

[1] M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini, V. Vacca, G. Riccardo, Boringhieri, Torino 1976, pp. 42-125 [orig. *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1994[6]].

[2] Y. COPPENS, *Le singe, l'Afrique et l'homme*, Fayard, Paris 1983 [tr. it. *La scimmia, l'Africa e l'uomo*, a cura di C. Mattioli, Jaca Book, Milano 1996[2]]; F. FACCHINI, *Il cammino dell'evoluzione umana*, Jaca Book, Milano 1985; ID., *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale. Profili scientifici, filosofici, religiosi*, Jaca Book, Milano 2002; A. BELTRAN, F. FACCHINI, J.K. KOZLOWSKI, H. THOMAS, PH.V. TOBIAS, *Paleoantropologia e preistoria. Origini, Paleolitico, Mesolitico*, Jaca Book, Milano 1993.

[3] Y. COPPENS, *Orizzonti della paleoantropologia*, in «L'umana avventura», autunno '86, Jaca Book, Milano 1986, pp. 45-56; Y. COPPENS, P. PICQ (a cura di), *Aux origines de l'humanité*, 2 voll., Fayard, Paris 2001.

Con Eliade possiamo dire che il sacro è un elemento della struttura della coscienza e non un momento della sua storia. Per questa prima parte della nostra ricerca vi segnalo due libri pubblicati recentemente dalla Jaca Book: Yves Coppens, *La scimmia, l'Africa, l'uomo*; Fiorenzo Facchini, *Il cammino dell'evoluzione umana.*

2. *Dall'*Homo erectus *all'*Homo sapiens sapiens. *Esperienza religiosa e comunità*

L'*Homo erectus* è succeduto all'*Homo habilis*, ma è difficile definire il passaggio. Ogni divisione netta tra le diverse tappe è arbitraria: stazione verticale, utensili a due facce, padronanza del fuoco, linguaggio articolato, prime tombe, arte parietale seguita dall'esplosione della cultura e della religione nell'esperienza stessa del sacro. Presente da un milione e mezzo di anni nei tre continenti del Mondo Antico, *Homo erectus* è diventato insensibilmente *sapiens*. Quest'ultimo si è manifestato duecentomila anni fa e ha dato origine a due sottospecie, l'*Homo sapiens neanderthalensis* riconoscibile dalle sue tombe, ottantamila anni fa, e l'*Homo sapiens sapiens* l'uomo moderno all'opera, quarantamila anni fa, creatore della religiosità e della cultura del Paleolitico superiore.

L'evoluzione millenaria dell'*Homo erectus*

La posizione verticale fu determinante nella storia dell'uomo, poiché essa è stata il passaggio decisivo verso l'ominizzazione[4]. Ad essa seguì la lenta evoluzione e lo sviluppo progressivo del cervello, dell'encefalo, dell'emergere della coscienza simbolica che noi possiamo seguire grazie agli utensili dal taglio simmetrico a due facce, grazie alla scelta estetica della materia. Posto su un asse centrale «alto-basso», l'uomo diritto, in piedi, con le mani libere, ha scoperto l'orientamento e i quattro punti cardinali. Ha fatto l'esperienza del centro e, attraverso la contemplazione della volta celeste, ha preso coscienza della Trascendenza: così la coscienza dell'uomo ha fatto esperienza della sacralità. Se gli utensili, il taglio a due facce simmetrico e le abitazioni ancora molto provvisorie dei cacciatori del Paleolitico hanno potuto essere segnati da una sacralità rudimentale, l'invenzione del fuoco e la sua padronanza, seicentomila anni fa, hanno portato un profondo cambiamento nella vita e nella società dell'uomo antico.

I giacimenti di Choukoutien in Cina sembrano indicare che il fuoco vi sia stato mantenuto costantemente, cosa che potrebbe far risalire la nascita dei rituali del fuoco a diverse centi-

[4] G. Camps, *La préhistoire. À la recherche du paradis perdu*, Perrin, Paris 1982 [tr. it. *La preistoria*, a cura di M.C. Pacinotti, R. De Marinis, Bompiani, Milano 1985].; A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, 2 voll., Albin Michel, Paris 1964; H. de Lumley, *L'homme premier. Préhistoire, évolution, culture*, éd. Odile Jacob, Paris 1998; F. Facchini, *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale. Profili scientifici, filosofici, religiosi*, Jaca Book, Milano 2002.

naia di millenni fa. Senza il minimo dubbio, il fuoco ha giocato un ruolo nella formazione della vita sociale. Nel corso del lungo periodo dell'evoluzione dell'*Homo erectus* e *symbolicus* verso la stadio di *sapiens* l'ocra rossa, simbolo e sostituto del sangue, è intervenuta sempre di più nei riti funerari e nelle sepolture. Le cure riservate al trattamento del cadavere dell'uomo defunto sono i segni di una fede in un'esistenza *post mortem*, in una vita ultraterrena. In più, le sepolture indicano delle relazioni particolari dei vivi con i defunti. L'aspetto comunitario dell'esperienza religiosa si afferma attraverso il culto dei morti[5].

L'esperienza religiosa della morte

Le prime tombe, scoperte a Skhul e a Kafzeh in Palestina, datano al 90000 a.C.

Nel corso del Paleolitico medio, con l'uomo di Neanderthal (circa ottantamila anni fa) si sono precisati rapporti dell'uomo con la morte. I nostri documenti non sono molti numerosi. Tra questi alcuni sono molto significativi, come nel caso della tomba VI di Shanidar, in Iraq. Circa cinquantamila anni fa, vi è stato deposto un defunto su un letto di steli e di fiori, simboli della vita.

Dall'inizio del Paleolitico superiore, trentacinquemila anni fa, assistiamo al diffondersi dell'inumazione. Constatiamo la preoccupazione di proteggere il corpo mediante grandi pietre o omoplati di mammut. Il bisogno degli ornamenti funerari si fa sentire: conchiglie, denti. Le conchiglie, incastonate nelle orbite degli occhi, conferiscono al defunto la capacità di vedere nell'aldilà.

Nella grotta di Placard in Francia (Charente), dei crani umani erano stati posti su pietre piatte; erano ornati di conchiglie, e accanto a essi si trovavano delle calotte craniche tagliate a forma di coppa, alcune decorate e in tutta evidenza riempite di ocra rossa. Era un santuario consacrato ai morti? Forse.

Un altro esempio francese illustra il caso dei crani trasformati in modo tale da ricreare l'illusione della vita, o una speciale efficacia della vita ultraterrena. È il caso del cranio della caverna del Mas d'Azil, preparato per ricevere degli occhi artificiali. Questa pratica si ritrova anche in Melanesia e si è mantenuta fino alla nostra epoca. Possiamo parlare di un'autentica esperienza religiosa della morte, particolarmente evidente nel trattamento dei crani umani. Questa esperienza religiosa della morte, già molto chiara presso i Neandertaliani, si afferma nelle sepolture del Paleolitico superiore, da trentacinquemila a novemila anni fa. Il trattamento particolare dei crani si svilupperà progressivamente. È il segno della fede in una vita ultraterrena.

[5] G. CAMPS, *Homo religiosus*, in *La préhistoire...*, cit., pp. 371-445; P. BINANT, *La préhistoire de la mort. Les premières sépoltures en Europe*, Éd. Errance, Paris 1991; Y. TABORIN, *La paure des morts*, in «Histoire et Archéologie», n. 66, Paris 1982.

L'arte delle caverne, segno di un'esperienza religiosa di gruppi umani

L'arte delle grotte del Paleolitico superiore comincia all'incirca trentacinquemila anni fa e prosegue fino a novemila anni fa. Queste grotte sono comprese tra gli Urali (una sola grotta decorata) e l'Atlantico. La decorazione artistica sembra limitarsi alla Spagna, alla Francia e all'Italia meridionale. Ci troviamo in un mondo impregnato di spiritualità. Si può parlare di religione delle caverne e di cattedrali della preistoria, luoghi sacri di raduno di comunità umane, luoghi di pellegrinaggi, luoghi di iniziazione, come indicano le tracce di passi di adolescenti nella grotta di Lascaux[6].

Gli studi sul senso religioso e sul significato dei simboli, così numerosi in questi dipinti delle grotte paleolitiche, si rivelano particolarmente interessanti. Recentemente, la grotta di Rouffignac in Dordogna (Francia) ha svelato il segreto dei duecento metri quadrati del «Soffitto dei serpenti», dove uno straordinario numero di serpenti è associato a dei mammut[7]. Poiché il serpente non è un animale da cacciagione, occorre trovare un significato simbolico a questo settore della grotta interamente dedicato al rettile, appartato rispetto al resto dell'ambiente. Cl. Barrière si è orientato verso un'interpretazione ctoniana e malefica, ancora viva in Dordogna in ciò che i contadini chiamano «il nodo dei serpenti»: una massa arrotolata e pericolosa di serpenti che trascorrono l'inverno. A Rouffignac solo i serpenti si dirigono verso il profondo dell'oscurità. Come i mammut, anche tutti gli altri animali invece si muovono verso la luce. Perciò, per gli artisti di Rouffignac, il serpente è il simbolo del male e della morte, ed è associato alla profondità delle caverne. Esso si oppone al mammut, simbolo della vita.

In numerose grotte cantabriche troviamo un unico tema, che può essere l'animale, l'uomo, i simboli di un'idea (per esempio della fecondità). Constatiamo anche l'esistenza di cappelle speciali depositarie di oggetti sacri simbolici. Il gruppo delle rappresentazioni simboliche di idee (ideomorfe) costituisce un legame tra l'uomo e l'animale. Lo studio sistematico di questi dipinti cantabrici per opera di Francisco Jordá Cerdá di Salamanca giunge a precise conclusioni: ci troviamo in presenza di rappresentazioni mitiche simboliche e rituali in relazione con la fecondità, la procreazione, la difesa. Queste rappresentazioni costituiscono dunque un'esperienza del sacro, poiché l'uomo cerca l'aiuto in forze trascendenti evocate dai simboli[8].

Tutta questa documentazione ci orienta verso la spiegazione dell'esperienza del sacro nella comunità umana del Paleolitico. La grotta è un luogo sacro, al quale il gruppo umano si recava in precise circostanze, per specifiche cerimonie rituali che riguardavano la caccia, la raccolta, la fecondità umana e animale, la fertilità della natura, la protezione contro i pericoli,

6 M. Ruspoli, *Lascaux. Un nouveau regard*, Bordas, Paris 1986.

7 Cl. Barriere, *Le thème du serpent à Rouffignac*, in E. Anati (a cura di), *Prehistoric Art and Religion. Valcamonica Symposium '79*, Centro Camuno et Jaca Book, Milano 1983, pp. 323-330.

8 F. Jorda Cerda, *Sur des sanctuaires monothématiques dans l'art rupestre cantabrique*, in E. Anati (a cura di), *Préhistoric Art...*, cit., pp. 331-348.

l'iniziazione degli adolescenti. La grotta di Lascaux in Francia è significativa per i suoi dipinti e per il messaggio delle impronte di giovani che parteciparono alle cerimonie di iniziazione. I dipinti parietali ritoccati in primavera fanno pensare a riti di fecondità. L'arcobaleno simboleggia il passaggio tra il cielo e la terra e il contatto dell'uomo con il cielo, con il mistero della Trascendenza[9].

L'uomo delle grotte del Paleolitico è già un *Sapiens sapiens*, un uomo moderno. Nelle profondità, egli ha cercato il luogo del silenzio, del mistero e dell'incontro con la Trascendenza. Ancora incapace di costruire dei santuari, egli li ha realizzati nelle viscere della terra. La sua esperienza religiosa è al tempo stesso memoria delle origini e presenza del mistero. Dei soffitti delle caverne egli fa delle riproduzioni della volta celeste. Forse è proprio lui che ha creato i miti cosmogonici, i miti della origine dell'uomo, della selvaggina, della morte, dell'arcobaleno. Nell'arte parietale si riflette un insieme di valori simbolici ma anche di funzioni sacre e rituali che avevano rapporto con la caccia, la fecondità, la vita delle comunità umane. Le grotte del Paleolitico superiore, allestite religiosamente dall'*Homo sapiens sapiens* sono i primi santuari, luoghi sacri di pellegrinaggio e di iniziazione, autentici laboratori del sacro nei quali i simboli, i miti e i riti sono stati utilizzati dalle prime comunità dell'uomo moderno, realizzando così l'esperienza del sacro.

3. L'esperienza religiosa nella società neolitica

Nascita della società neolitica

Tra novemila e settemila anni fa ha avuto luogo la «rivoluzione neolitica». Tre fenomeni segnano questa rivoluzione: la sedentarizzazione in Medio Oriente, la coltivazione dei cereali, la coltivazione dei tuberi e delle leguminose. Come Gordon Childe, numerosi storici della preistoria hanno considerato la sedentarizzazione della popolazione come un fatto economico, una conseguenza normale delle trasformazioni economiche dovute all'abbandono della caccia e della raccolta, sostituite dall'agricoltura. Le spettacolari scoperte fatte da Jacques Cauvin e da altri storici della preistoria hanno portato alla luce una civiltà siro-palestinese vissuta da diecimila a ottomila anni fa, nella quale l'uomo passa dall'accumulo alla produzione. Perciò abbiamo le prove che le abitazioni permanenti delle popolazioni rimaste a uno stadio pre-agricolo hanno preceduto l'agricoltura. Da ciò deduciamo che la sedentarietà non è un fatto economico ma un fatto sociale e culturale. Gli uomini installati nei villaggi hanno cercato di conservare delle radici, dei bulbi; hanno selezionato i semi di alcune specie vegetali e in

[9] A. Leroi-Gourhan, *I più antichi artisti d'Europa. Introduzione all'arte parietale paleolitica*, a cura di G. Benelli, Jaca Book, Milano 1981; A. Beltran, *Da cacciatori ad allevatori. L'arte rupestre del Levante spagnolo*, Jaca Book, Milano 1980; H. de Lumley *et alii* (a cura di), *Art et civilisation des chasseurs de la préhistoire, 34000-8000 ans av. J.-C.*, Musée de l'Homme, Paris 1984; Yvonne Rebeyrol, *Lucy et les siens. Chroniques préhistoriques*, La Découverte, Le Monde, Paris 1988.

questo modo hanno inventato l'agricoltura. Il villaggio, il gruppo umano sedentarizzato, è dunque all'origine dell'agricoltura. Lo studio dei pollini è altamente istruttivo: sul terreno liberato dal disboscamento si sono impiantate varie specie di erbe, di leguminose, di cereali. Il Medio Oriente è la terra delle primizie dell'agricoltura e della coltivazione dei cereali, mentre il Mediterraneo occidentale e tutto il Bacino mediterraneo sono i primi produttori storici di leguminose[10].

Infatti, la comparsa dell'agricoltura coincide con l'incremento demografico e con la costruzione di case rettangolari. È accaduto l'opposto di ciò che si verificava nella società dei cacciatori e dei raccoglitori di frutta, nella quale i gruppi si scindevano quando diventavano troppo numerosi: invece di scindersi, essi hanno creato una nuova società fondata sull'agricoltura, cosa che si rivela come una forma di adattamento della società umana. La sedentarietà e l'agricoltura sono dunque i prodotti dell'evoluzione culturale dell'uomo. L'addomesticamento degli animali avverrà in quest'ordine: dapprima la pecora, verso l'8000 a.C. in Medio Oriente, a cominciare dall'Iran; poi la capra, il maiale, i bovini e infine il cavallo. Intorno al 6000 si situa l'invenzione della ceramica nella Siria occidentale, diffusa poi in tutto il Medio Oriente. Questa invenzione è una conseguenza della rivoluzione alimentare a base di cereali e di legumi.

La rivoluzione mesolitica-neolitica è all'origine dell'esplosione della cultura: costruzione di case rettangolari che permettono la creazione di terrazze e di strade, come anche una facile estensione grazie a dei muri divisori; nascita dei grandi agglomerati, come Çatal Hüyük in Anatolia. Nel VII e VI millennio, l'Anatolia e i Balcani daranno vita a diverse civiltà cittadine di alto livello, che sono un preludio delle civiltà della Mesopotamia e della Grecia, poi delle grandi civiltà del Neolitico mediterraneo e presto di quelle del Neolitico danubiano, che si ramificano verso l'Ovest, verso l'Est e verso il Nord.

L'umanità è appena entrata in un'età d'oro, della quale sono un'eco le tradizioni bibliche: «Crescete e moltiplicatevi»; l'uomo è signore della natura; gli animali gli obbediscono. Ed è in questo contesto che nascono i miti dell'età dell'oro. E l'accumulo di ricchezze porterà alle guerre.

La formazione dei miti, lo sviluppo del simbolismo, la moltiplicazione dei riti

L'agricoltura modificherà profondamente il comportamento dell'uomo nella società arcaica: il calcolo del tempo; il calendario lunare che determina le date indispensabili per i lavori agricoli; il calendario solare che regola le stagioni; la divisione e la ripartizione del lavoro. La religiosità subirà l'influenza di questi mutamenti.

[10] F.R. VALLA, *Le Natoufien. Une culture préhistorique en Palestine*, Gabalda, Paris 1975; J. CAUVIN, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles*, CNRS, Paris 1994 [tr. it. *Nascita delle divinità e nascita dell'agricoltura*, Jaca Book, Milano 1997].

Il Neolitico diventa la grande epoca dell'elaborazione dei miti già abbozzati nel Paleolitico superiore: i miti cosmogonici e teogonici dei paesi mediterranei; i miti sulla origine dell'uomo, degli animali, delle piante, dei cereali; i miti sull'origine della vita; i miti legati alla sessualità e alla donna. Una nuova solidarietà si stabilisce tra l'uomo e l'animale, che non è più il bottino del cacciatore ma il servitore dell'agricoltura. La fertilità della terra viene associata alla fecondità femminile. L'uomo prenderà coscienza del mistero della nascita, della morte e della rinascita, identificate nel ritmo stesso della vegetazione.

Il sacro celeste aveva giocato un ruolo fondamentale nella scoperta della Trascendenza simboleggiata dalla volta celeste. Ben presto l'uomo aveva preso coscienza dell'esistenza dell'Essere supremo, degli dei celesti e dei loro legami diretti con il cielo. Sotto l'influenza delle necessità dell'agricoltura, gli dei fecondatori prenderanno il posto degli dei celesti: dei della tempesta, dei e dee della fertilità e della fecondità, dei della pioggia. Tuttavia il simbolismo celeste si mantiene e si concretizza in miti e riti: il mito dell'albero cosmico, della montagna cosmica; i riti della ascensione, il simbolismo del centro e dell'asse del mondo. Il *corpus* dei miti diviene più ampio.

Nel corso dell'epoca neolitica si formano i culti solari e lunari che giocano un ruolo importante nei culti della vegetazione. Nella sua nostalgia dell'età d'oro e del suo ritorno alle origini, l'uomo angosciato dalla sua fragile condizione trova nelle fasi della crescita e della decrescita della luna un simbolismo che gli rivela la sua condizione umana e che egli utilizza per comprendere la morte. Le acque sono legate all'esistenza del cosmo e della vita: le cosmogonie antiche, il mito del ringiovanimento, il simbolo della purificazione, le ierofanie acquatiche e il simbolismo del diluvio. I rituali si moltiplicheranno in modo straordinario: riti di rigenerazione, riti d'iniziazione, riti di rinnovamento del tempo e del mondo, riattualizzazione del tempo attraverso i rituali dell'anno nuovo e il mito dell'eterno ritorno. Le credenze, i miti, i riti del Medio Oriente sono il terreno su cui lentamente si formano le religioni dell'Egitto, del Medio Oriente, della Mesopotamia e i culti del mondo mediterraneo. La religione diventa un elemento essenziale alla coesione della società.

Morte, culti funerari e credenze nella vita ultraterrena

All'epoca di Natufien e all'inizio del Neolitico, i rituali funerari sono segnati dalla vita in società[11]. Le sepolture collettive della Siria e della Palestina consistono in pozzi funebri chiusi con lastre di pietra e nei quali sono ammucchiati gli scheletri. A Gerico è stato trovato un gran numero di crani umani separati dai corpi. In un caso essi sono divisi in tre gruppi di tre

[11] J. CAUVIN, *Religions néolithiques de Syro-Palestine. Documents*, Maisonneuve, Paris 1972; ID., *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles*, Éditions CNRS, Paris 1994 [tr. it. *Nascita delle divinità e nascita dell'agricoltura. La rivoluzione dei simboli nel Neolitico*, a cura di M. Fiorini, Jaca Book, Milano 1997].

crani ciascuno, orientati verso la stessa direzione. I crani sono stati resi più solidi prima di venire deposti: sono stati riempiti d'argilla, sopra di essi è stato modellato il viso e nelle orbite degli occhi sono state poste delle conchiglie. Questi trattamenti funerari sono una testimonianza della fede nella vita ultraterrena.

Tra i testimoni delle pratiche funerarie dell'inizio del Neolitico, dobbiamo citare Çatal Hüyük in Anatolia, una città di più di cinquemila abitanti che ha conosciuto una grande influenza tra il 7100 e il 5700 a.C., dunque per circa un millennio. In questa città, gli archeologi hanno numerato una quarantina di santuari che possiedono una ricca decorazione muraria, composta in gran parte da affreschi, spesso rifatti, e dei quali alcuni fanno riferimento alla morte: corpi senza testa esposti agli avvoltoi, crani separati dai corpi e deposti su una piattaforma, o sul terreno vicino al focolare.

Nel VI e VII millennio, la Siro-Palestina rivela una grande omogeneità dal punto di vista dei riti di inumazione. Le sepolture collettive sono state abbandonate ovunque tranne che a Byblos, dove gli archeologi Dunand e Cauvin hanno scoperto una casa dei morti, con un deposito di crani e con della terra rossa portata da un terreno vergine che sigillava più di una trentina di scheletri umani. Questa terra rossa conferisce all'edificio una forza sacrale. Intorno all'edificio sono disposte numerose sepolture individuali.

La presenza delle ceramiche nelle sepolture ci fornisce la prova di depositi alimentari. La tomba è dunque il punto di partenza della vita ultraterrena. Questi depositi alimentari non si trovano dove i crani sono disposti separati dai corpi. Ciò sembra indicare che si conoscevano tre forme di sepoltura: la sepoltura semplice, la sepoltura collettiva e la deposizione dei crani. Questi pochi indizi relativi alle sepolture del Neolitico sono significativi dell'impatto della fede nella vita ultraterrena nella società neolitica.

Aspetti del culto e del rituale

L'*Homo sapiens sapiens* del Neolitico viveva un'esperienza del sacro che annuncia le grandi religioni storiche dell'Egitto, del Medio Oriente, della Mesopotamia e dell'Indo. Costruiva dei santuari, segni della sacralizzazione dello spazio e della valorizzazione del centro attraverso la preghiera e il rituale. Gli affreschi di Çatal Hüyük in Anatolia sembrano indicare che il culto della fertilità e il culto dei morti erano in relazione.

Tra le divinità abbiamo soprattutto la dea, rappresentata sotto l'aspetto di una giovane donna, di una donna incinta, di una partoriente, di una donna anziana, di una donna nella coppia divina. Le sue funzioni sono diverse: fertilità e fecondità, padronanza degli animali e della caccia, dea della natura e della vegetazione, dea della rigenerazione e della vita ultraterrena. Alla luce dei documenti dei santuari, possiamo parlare di rituale primaverile. Nel momento della scomparsa delle civiltà anatoliche, in Mesopotamia sorgono nuove civiltà: Tell Halaf (dal 4400 al 4300 a.C.), Obeid, Uruk (4325 a.C.). Il progresso nella lavorazione dei metalli è considerevole, e troviamo dei santuari che preannunciano i grandi templi. Le grandi religioni sono in via di formazione.

Verso il 7000 a.C. nell'Europa sudorientale si manifesta una civiltà parallela a quella del

Medio Oriente, denominata «Old European Civilisation» (Maria Gimbutas), destinata ad avere uno sviluppo originale: altari, santuari, colonne e pilastri sacri[12].

La civiltà di Lepenski Vir sul Danubio, nella Serbia orientale, evoca alcune divinità delle acque, e ci ha lasciato delle case consacrate dalla presenza della divinità e da quella dei defunti inumati sotto il focolare o in prossimità di esso. Le trentamila statuette ritrovate nell'Europa sudorientale sono la testimonianza di una straordinaria religiosità dell'uomo neolitico dei Balcani e dell'Ellade, mentre avviene il declino dell'Europa dell'Est.

Ma a partire dal IV millennio, la zona atlantica vede il sorgere delle costruzioni megalitiche che si diffonderanno nei paesi mediterranei e, nel corso di due millenni, costituiranno delle sepolture collettive riunendo in un unico luogo i morti del clan. Questi monumenti sono al tempo stesso delle tombe e dei santuari dei luoghi sacri nei quali vengono introdotti i corpi dei defunti e una serie di suppellettili funerarie. Nel corso del III millennio, nelle tombe collettive fa la sua comparsa la dea muta, protettrice dei morti. Con lo sviluppo del culto astrale, si passerà dall'ossario collettivo alla cremazione e ai campi di urne, precursori dei nostri cimiteri, che riuniscono in una società vicina a quella dei vivi i corpi e i resti dei defunti.

4. *Conclusioni*

Abbiamo così percorso due milioni di anni allo scopo di scoprire l'emergere dell'*homo religiosus*, di individuare le tappe della sua esperienza del sacro da quando ha potuto contemplare la volta celeste, di seguirlo nell'espressione della sua esperienza religiosa, nell'arte delle caverne e nella decorazione delle cattedrali della preistoria. Abbiamo cercato di comprendere l'esperienza religiosa dell'uomo delle società arcaiche che si sono succedute nel corso di due milioni di anni, in confronto ai quali i sei millenni di tempo storico sono davvero un periodo molto breve. Per preparare l'*Homo sapiens sapiens* ci sono voluti diversi milioni di anni.

Negli archivi della terra, del sottosuolo, noi troviamo l'atto di nascita dell'uomo. La grande svolta è stato il momento in cui il corpo dell'uomo si è drizzato. Dapprima *habilis* e poi divenuto *erectus* l'uomo liberava le sue mani che poteva prolungare.

L'*Homo erectus* era un uomo nuovo nel suo aspetto fisico e psichico. *Homo symbolicus*, egli passa di scoperta in scoperta, delle quali la più importante è la scoperta della Trascendenza mediante la contemplazione della volta celeste. L'*homo religiosus* è nato e l'esperienza religiosa è in cammino. Ierofania primordiale, il Cielo si rivela all'uomo che possiede già un linguaggio articolato e una vita sociale.

Nel corso del lungo periodo della sua evoluzione, è certo che l'*Homo erectus symbolicus* e *religiosus* continua a vivere la sua esperienza religiosa di fronte agli avvenimenti e di fronte al cosmo. Creatore della cultura, inventore del fuoco e continuatore della sua industria della pietra, egli ha sicuramente elaborato dei rituali. Con l'uomo di Neanderthal i riti funebri so-

[12] M. GIMBUTAS, *The Gods and Godesses of Old Europe*, Thames & Hudson, London 1974.

no conservati dalle tombe e dalle sepolture. Esse sono testimonianze della fede in una vita ultraterrena che induce i viventi a prendersi cura del corpo del defunto e sviluppa un simbolismo religioso già molto ricco.

Circa quarantamila anni fa, una nuova, decisiva soglia viene varcata: quella dell'*Homo sapiens sapiens*. È la grande esperienza del sacro con l'elaborazione di un nuovo simbolismo, la moltiplicazione dei riti, l'iniziazione, la creazione dei primi miti e di una cultura di una ricchezza sconosciuta prima. Scoperta circa diciassettemila anni fa dai Maddaleniani, la grotta di Lascaux è diventata la loro cattedrale: santuario, meta di pellegrinaggio, libro aperto della natura animale, soffitto che riflette la creazione e i miti delle origini, arcobaleno che unisce cielo e terra, cappelle misteriose destinate all'iniziazione. Tutto questo fa di Lascaux e di tante altre grotte un autentico laboratorio dell'esperienza del sacro.

Nel corso del VI millennio si sviluppano gli abbozzi di scrittura che sono stati scorti nell'arte parietale franco-cantabrica. La scrittura è destinata a provocare un'autentica accelerazione della storia e contribuisce alla rapida diffusione delle culture. *Ex Oriente lux*. Non appena giungono i primi testi, i documenti archeologici acquistano nuova luce. Dall'inizio del II millennio un uomo del Medio Oriente riceve una rivelazione: è Abramo, l'uomo dell'alleanza, presto seguito da Mosè, nell'attesa che un altro Uomo, nato a Betlemme, si manifesti ai suoi contemporanei come il Verbo eterno di Dio, venuto in mezzo agli uomini per ricapitolare i milioni di anni di storia e donare all'uomo la sua vera identità e il suo compimento di uomo *sapiens sapiens*.

Capitolo terzo
SIMBOLO

I. Simbolo, simbolismo

Simbolo è un termine che ricopre tutto un insieme di significati; questo dà luogo a una grande dispersione semica e a una serie di confusioni e di ambiguità. Nel suo *Vocabulaire de la philosophie* (1968), A. Lalande conferisce tre sensi alla parola simbolo: innanzitutto, esso è ciò che è rappresentativo di un'altra cosa, in virtù di una corrispondenza analogica; in secondo luogo, si tratta di un sistema continuo di termini, ciascuno dei quali rappresenta un elemento di un altro sistema; infine, simbolo è una formula di ortodossia. Nel loro *Dictionnaire de la langue philosophique* (1969), P. Foulquié e R. Saint-Jean rilevano che, in primo luogo, il termine simbolo può essere usato come sinonimo di segno, e sia dunque un valore convenzionale. Poi, a differenza del segno, il simbolo può essere un'immagine o un oggetto materiale che dà un certo sentimento di una realtà invisibile e misteriosa. Infine, secondo questi autori, in un'accezione complessa o ambigua, si tratta di un'immagine o di un oggetto che rappresenta una realtà invisibile.

Il simbolo, la simbologia e il simbolismo sono centrali nell'arte, in letteratura, nella storia dell'arte, nella psicoanalisi, in linguistica, in sociologia, in antropologia, nella religione, nell'esegesi, nel culto, in filosofia, in teologia, nelle scienze esatte e in matematica. Così, il campo del simbolo è vasto, dal momento che si estende all'ambito della cultura, delle condotte e rappresentazioni sociali, insomma, a tutto l'ambito dell'immaginario dell'uomo. Di conseguenza, si tratta di delimitare con precisione l'oggetto e lo spazio del presente capitolo. La nostra prospettiva è quella dell'antropologia religiosa, una scienza che studia l'uomo – l'*homo religiosus* – in quanto colui che crea e utilizza l'insieme simbolico del sacro e in quanto è portatore delle credenze religiose che guidano la sua vita e il suo comportamento. Il nostro studio si dedica al simbolo visto come strumento dell'*homo religiosus*.

1. *Cenni sugli approcci storici*

I sensi fondativi

Nel mondo greco, il termine *symbolon* significa un oggetto tagliato in due, i cui detentori ne conservano ciascuno una metà per riconoscersi o riconoscerne i portatori, in modo da avere una prova delle loro relazioni di ospitalità. Per estensione, *symbolon* designa un oggetto che serve a provare un'identità o a dare una garanzia. Il vocabolo è anche applicato a documenti scritti: un trattato tra due Stati, un contratto tra due persone, una quietanza fatta in due copie, un mandato deliberato dall'imperatore[1].

Nei testi dei Padri greci, *symbolon* si rapporta essenzialmente a dati di carattere religioso: il tipo dell'Antico Testamento che prefigura delle realtà del Nuovo Testamento; il significato degli atti liturgici; il tipo di realtà celesti; i riti sacramentali; l'acqua battesimale; l'olio santo per le unzioni; le formule rituali; l'acqua e il vino prima della consacrazione; le sante specie dopo la consacrazione[2].

Nel IV secolo, nella Chiesa latina *symbolum* diviene un termine classico[3]. Tertulliano parla del battesimo come simbolo della morte e della resurrezione di Cristo. All'epoca di sant'Ambrogio è datata l'espressione *symbolum Apostolorum*, in uso per parlare della professione di fede battesimale[4]. La Chiesa accetta questa nozione di documento, di dottrina di iniziazione, di confessione di fede. Accanto a questo senso più giuridico, si trova un orientamento che apre al mondo della conoscenza, della tipologia, della mistica e del culto: in quest'ottica il simbolo è legato all'immagine, alla rappresentazione visibile dell'invisibile. Questi due sensi si ritrovano nel corso dei secoli e in qualche modo si incontrano, dato che l'iniziazione cristiana ha bisogno della tipologia, dell'immagine, della rappresentazione visibile per esprimere il mistero e i misteri.

Simbolo e simbolismo dai Padri della Chiesa alla Riforma

La rappresentazione visibile delle divinità in uso da millenni, in Egitto e nel Vicino Oriente, ha incontrato la tradizione greca delle statue divine. All'indomani delle conquiste di Alessandro hanno fatto la loro comparsa nel mondo greco gli dei egizi e orientali. L'arte religiosa ha conosciuto un progresso straordinario. Nonostante alcune esitazioni pagane, il culto delle divinità andava di successo in successo, e autorevoli voci, come quelle di Plutarco, di Celso, di Dione Crisostomo, di Massimo di Tiro, di Porfirio, di Giamblico proclamavano la potenza del simbolo delle statue divine che facevano entrare gli uomini nel mistero divino.

1 H.G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1968.
2 G.W.H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1968.
3 Ch. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, vol. VII, Collège de France, Paris 1943.
4 *Patrologia Latina*, vol. XIV, p. 1125.

I cristiani si sono opposti ai culti pagani, alle statue, agli idoli e ai miti perché ai loro occhi gli dei pagani provengono sia dalla divinizzazione di un essere umano sia dalla divinizzazione dei re e sono forse anche dei demoni. Da qui l'opposizione all'idolatria. Eredi della ricchezza dei simboli biblici, i Padri della Chiesa li hanno ampiamente utilizzati nella loro predicazione e nei loro scritti. L'arte delle catacombe e gli affreschi dei primi secoli nei luoghi di assemblea e di culto mostrano il ruolo della simbologia nella vita dei cristiani. Nel *Pedagogo*[5], Clemente Alessandrino fa menzione del sigillo, della colomba, del pesce, della nave, dell'ancora di barca come simboli cristiani che oppone alle false immagini pagane. In Oriente, la teologia dell'icona ha le sue radici nel pensiero dei Padri.

In Occidente, Agostino ha esercitato una grande influenza attraverso la sua teologia del segno, a cui era sottesa la lettura assidua della Bibbia. Nel corso dei secoli del Medioevo, il suo *De doctrina christiana* aiuterà i teologi a leggere, captare e scoprire i segni. Un'altra influenza notevole viene dallo Pseudo-Dionigi, un autore del VI secolo, erede del neoplatonismo e dell'umanesimo cosmico greco. In una prospettiva «monofisita», Dionigi definisce il ruolo di Cristo come una doppia mediazione che «collega da un lato la gerarchia umana alla gerarchia angelica e dall'altro ricapitola, compiendole, tutte le gerarchie divine» (R. Roques). La teologia di Dionigi e la sua visione organica e gerarchica del mondo restano presenti in filigrana nelle opere medioevali, e ritroveranno nuovo vigore con Nicola da Cusa (1401-1464) e l'umanesimo cristiano.

La venerazione delle immagini e delle icone in Oriente aumenta di secolo in secolo; nell'VIII e IX secolo, tuttavia, l'iconoclastia provoca una crisi molto grave, alimentata dalle tracce delle lotte cristologiche e dall'esegesi coranica. Nell'843, la vittoria decisiva degli iconofili nel Concilio riunito dall'imperatrice Teodora ridà all'arte sacra bizantina un nuovo slancio. La lotta contro l'iconoclastia fu capitale per le Chiese d'Oriente, poiché dopo questa vittoria hanno avuto luogo la cristianizzazione della Russia e un nuovo sviluppo dell'arte delle icone.

In Occidente, come ha magistralmente mostrato M.-M. Davy[6], il XII secolo è il grande secolo del simbolo romanico. Esso «ritrova le grandi leggi che reggono l'universo». L'arte romanica è un'arte cosmica, che situa l'uomo tra cielo e terra e lo inizia alla contemplazione e alla preghiera. Il simbolo accoglie i pellegrini presso i portali e li invita a riflettere sull'eternità. L'uomo romanico scopre nella Bibbia il gusto dell'universo, la bellezza della natura, l'unità del mondo, Cristo come immagine perfetta di Dio. Attraverso tutta la simbologia si coniugano la luce e la gioia. L'arte romanica è una dottrina indirizzata a tutti. La pietra è legata al teatro, recitato sul sagrato, e gli affreschi delle chiese presentano una predicazione simbolica, poiché il popolo ha bisogno di simboli per approfondire la propria fede. Le fonti sono innanzitutto bibliche e patristiche: la Genesi, il Cantico dei Cantici, le parabole, l'Apocalisse, i testi agostiniani – soprattutto il *De doctrina christiana* – Gregorio di Nissa, Origene. Ma ci so-

5 *Patrologia Graeca*, vol. VIII, 633.
6 *Essai sur la symbolique romane*, Flammarion, Paris 1955.

no anche fonti estranee, provenienti dalla cristianità orientale, dall'arte celtica, dall'antichità romana, dai poeti latini, e c'è l'Universo, che è lo specchio dei simboli.

Dal XIII secolo, secondo G. Durand[7], il concettualismo aristotelico, deformato dall'occamismo e dall'averroismo, fa diminuire il prestigio del simbolo e del pensiero indiretto. Il sapere inizia a separarsi dall'intuizione mistica. L'arte romanica, fatta di evocazione simbolica, cede il posto all'arte gotica, che scivola dall'icona all'immagine naturalista e diviene «oggetto d'arte». Secondo G. Durand, questa svalutazione del pensiero indiretto e dell'evocazione angelica ha luogo lentamente, nonostante la resistenza della simbologia francescana con san Bonaventura e artisti come Hieronymus Bosch e Memling. Ma il concettualismo guadagna incessantemente terreno e l'Occidente conosce una nuova iconoclastia all'epoca della Riforma. Le meravigliose promesse dell'Umanesimo e del Rinascimento saranno occultate dalle lotte dottrinarie e dal dogmatismo. La Riforma scaccerà la simbologia svuotando le chiese e i santuari della loro ricchezza artistica e, da parte cattolica, l'arte diviene essenzialmente allegorica: essa illustra semplicemente le verità della fede. A partire dal XVI secolo, l'Occidente entra in una fase di grande povertà nell'ambito del simbolo e della simbologia.

Dal cartesianismo al romanticismo

Con Descartes (1596-1650) ha inizio lo scientismo. Ai suoi occhi, il principio di causalità sul quale riposano le prove e di cui consiste la loro unità è assolutamente universale. Descartes si vieta di parlare di ciò che eccede l'ambito della «sola ragione naturale». La sua preoccupazione è di sostituire alla scienza medievale una scienza che abbia la certezza delle matematiche, di trarre da questa scienza applicazioni pratiche e infine di risolvere il conflitto tra scienza e religione. Così, tutta la sua opera è un discorso sul metodo, sulla scienza e sulla metafisica. Il simbolo non vi trova alcuno spazio. Nel XVII secolo, Malebranche, Spinoza e Leibniz costruiscono i loro sistemi filosofici partendo da Descartes. Nel XVIII secolo, la filosofia dei Lumi trova in lui la sua prima ispirazione.

Sullo slancio della riduzione alle evidenze analitiche si trova, nel XIX secolo, il positivismo di Auguste Comte (1778-1857) e dei suoi discepoli. Già Occam, nel XIV secolo, aveva limitato la fonte di ogni conoscenza all'esperienza empirica, e David Hume (1711-1776) rifiutava ogni legittimità alla religione. Comte propone all'umanità moderna un ideale, lo stato scientifico: quello in cui l'uomo si limita a constatare ciò che è; «è lo stato normale del pensiero». Tutto il movimento scientista si oppone al simbolo e rifiuta la simbologia, accusata di essere fonte di errore nell'ambito della conoscenza: il XIX secolo sarà il secolo del conflitto tra positivismo e simbolismo.

Nel XVII secolo, di fronte all'*Aufklärung* tedesca, J.G. Herder (1744-1803) si presenta come colui che intende rinnovare il simbolo. Herder si immagina la storia non come uno svolgimento di eventi, ma come un quadro vivo dei disegni di Dio sulla società umana e come una

[7] *L'Occident iconoclaste*, «Cahiers internationaux du symbolisme» 2, Mons 1963.

rivelazione del nostro avvenire. Opponendosi con vigore al razionalismo, egli valorizza il linguaggio poetico e l'unità dell'umanità. Nella religione vede un sentimento interiore. Con la sua teoria del simbolismo, che riduce la rivelazione divina alla scoperta di Dio attraverso e nella natura, scuote i suoi contemporanei e pone le fondamenta di una religione romantica che fiorisce rapidamente in Francia grazie a Edgar Quinet (1803-1875), traduttore di Herder. Alla base della scoperta di Dio si situa una cosmologia simbolica. Il Dio di Herder è un Dio immanente alla natura.

Nel linguaggio simbolico G.F. Creuzer (1771-1858) vede la forma primitiva dell'intelligenza umana, il cammino più breve per giungere alla verità. La sua opera si situa nella piena effervescenza romantica del movimento *Sturm und Drang*, in guerra contro il razionalismo tedesco e alla ricerca di altri pensieri religiosi dell'umanità. Il simbolo diviene un elemento centrale delle religioni e dei miti. Partito dalla Germania, il movimento conquista la Francia, dove i suoi rappresentanti più influenti sono Benjamin Constant (1767-1830), Victor Cousin (1803-1875), Jules Michelet (1798-1874) ed Ernest Renan (1823-1892). In questi storici delle religioni troviamo un progetto romantico di ampia portata, che collega le idee repubblicane alle ideologie del secolo, la religiosità alle scoperte scientifiche, la simbologia e la scienza. Il simbolo diviene la trama di una mistica nella quale le religioni e la scienza si incontrano in opposizione alle istituzioni religiose.

Questa situazione conflittuale non risolleva il prestigio del simbolo e della simbologia agli occhi degli storici delle religioni. Questo contesto spiega la loro reazione e fa comprendere la ragione dello sviluppo degli studi positivi, archeologici, scientifici, storici, orientalistici e filologici alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo. Una situazione analoga si presenta in etnologia, in sociologia e in antropologia nel settore degli studi relativi al pensiero religioso delle popolazioni senza scrittura. Scuole come quelle di É. Durkheim (1858-1917), M. Mauss (1873-1950), L. Lévy-Bruhl (1857-1939), nelle quali il simbolismo (la società come simbolo) era preso in ostaggio dal totemismo e dall'evoluzionismo, hanno provocato la rapida crescita dell'etnologia storico-culturale di Colonia (F. Graebner, 1877-1934, e B. Ankermann, 1859-1953) e di Vienna (W. Schmidt, 1868-1954).

Simbolo e nuovo spirito antropologico

Nel 1934, Gaston Bachelard pubblica *Le nouvel esprit scientifique*, un'opera nella quale mostra che la vera scienza è chiamata ad abbandonare il positivismo. Egli stesso produce un'opera scientifica e letteraria che si pone al crocevia tra immagine e concetto. Uomo di scienza, rivalorizza il simbolo. Questo movimento scientifico si allargherà sempre più e si concretizzerà in diversi congressi internazionali di grande risonanza: *Science et conscience*, Córdoba 1979; *Sciences et symboles*, Tsukuba 1984; *La science face aux confins de la connaissance*, Venezia 1986. Secondo G. Durand, questa rivoluzione scientifica «ha completamente superato il divieto o il semplice sospetto in cui lo scientismo dell'ultimo secolo aveva tenuto la procedura simbolica e le attività specificamente religiose dell'*Homo sapiens*» (1992, p. 81).

All'inizio del XX secolo, Durkheim e Mauss avevano compreso che il sacro costituisce

l'elemento centrale delle religioni, ma lo identificavano con il *mana*. Nel 1917, R. Otto mostra che il sacro si trova al cuore dell'esperienza religiosa dell'uomo[8]. Viene organizzata un'importante ricerca e constatiamo che attraverso questo percorso emergono progressivamente l'autonomia e il vero volto dell'*homo religiosus*. Lentamente si prepara la via di un'antropologia del sacro nella quale il simbolo trova un posto di primo piano.

I lavori di G. Durand hanno posto fondamenta solide, capaci di dare una visione chiarificatrice dell'attività svolta dall'immaginazione nell'*Homo sapiens*: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1962). L'autore vi definisce il tragitto antropologico: «Lo scambio incessante che esiste al livello dell'immaginario tra le pulsioni soggettive e assimilatrici e le intimazioni oggettive emananti dall'ambiente cosmico e sociale» (p. 38). Per «immaginario» Durand intende l'insieme delle immagini e delle relazioni di immagini che costituisce il capitale pensato dell'*Homo sapiens*: è la norma fondamentale del pensiero umano. Egli insiste sul dinamismo organizzatore e riformatore del simbolo che lavora sulle copie fornite dalla percezione.

In un articolo di sintesi (1992), G. Durand mostra il ruolo eminente svolto da C.G. Jung, da G. Dumézil, da H. Corbin e da M. Eliade nella valorizzazione del simbolo nell'antropologia del sacro. Psicologo e psichiatra, Jung ha scoperto le basi del simbolismo religioso nelle grandi immagini della psiche normale o patologica del *Sapiens*. Tutto il suo interesse si è rivolto all'anima dell'*homo religiosus*, per mostrare che è il sacro che ha contribuito a costituire il fondo ultimo dell'instaurazione dell'anima. G. Dumézil, filologo e sociologo, si è dedicato alle società arcaiche indoeuropee e ha scoperto nel sacro il fondamento ultimo della società aria. H. Corbin scopre nel mondo dell'islam sciita il *mundus imaginalis*, un mondo intermedio tra il mondo delle pure forme intelligibili e il mondo sensibile: si tratta di una geografia mistica. M. Eliade ha dedicato tutta la sua opera a mostrare l'unità fondamentale e la perennità dei fenomeni religiosi. Per Eliade, l'uomo è legato a una trascendenza.

Queste poche note suggeriscono l'ampiezza della ricerca degli ultimi decenni sull'*homo religiosus*, sul *sacro* e sul simbolo. Tutta la problematica ne è stata rinnovata.

2. Approcci semantici attuali

Precisazioni necessarie

Il grande cambiamento epistemico della seconda metà del XX secolo ha condotto a ridefinizioni del simbolo. Lo sviluppo delle scienze umane e dell'antropologia ha portato i ricercatori a dedicarsi all'immaginario dell'uomo, a riabilitarlo e, anziché vedere in esso, come diceva Malebranche, «la folle du logis», a considerarlo affratellato alla ragione e ispiratore delle scoperte e del progresso. Questa ricerca ha dato luogo a delle distinzioni che si impongono. Dal simbolo si distingue l'*emblema*, che è una figura visibile ma convenzionale, adottata da

8 J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1996³, pp. 37-51.

un gruppo che gli conferisce una funzione di rappresentanza: la bandiera è l'emblema della patria. Analogamente, l'*attributo* è un'immagine utilizzata come segno distintivo di una divinità, di un personaggio, di una collettività: così, la ruota è l'attributo di una compagnia ferroviaria; la bilancia è l'attributo della giustizia.

Il segno

Per definire il simbolo è necessario cominciare precisando la nozione di segno. Secondo Lalande (1968), il segno può avere tre sensi: una percezione che giustifica un'asserzione; un'azione esteriore e percettibile destinata a comunicare una volizione; un oggetto, una figura o un suono che svolgono la funzione di invito, di richiamo, di mezzo di rapporto (in matematica, in chimica). Per Lalande sono naturali i segni il cui rapporto con la cosa significata risulta dalle leggi della natura: il fumo è il segno del fuoco. Per contro, i segni artificiali sono fondati su una convenzione: segni musicali o algebrici.

E. Masure ha riflettuto sulla nozione e la funzione del segno (1953). Vi scopre un valore composto di due elementi, l'uno visibile o sensibile, l'altro psicologico o spirituale. L'unione dei due è necessaria affinché il segno possa assumere il proprio ruolo di significante, vale a dire rinviare a un'altra realtà in modo sia naturale sia convenzionale.

Il simbolo è un segno perché permette il passaggio dal visibile all'invisibile. Ma non ogni segno è un simbolo, giacché il simbolo è un superamento del semplice segno. Il simbolo appartiene alla categoria del segno, ma la maggior parte dei segni «non sono che sotterfugi di economia» (Durand, 1964). I segni *arbitrari* sono puramente indicativi e non hanno niente a che fare con il simbolo. I segni *allegorici* «rinviano a una realtà significata, difficilmente presentabile» e che deve essere in parte rappresentata. Quando il significato «non è più del tutto presentabile», si sfocia nell'immaginazione simbolica.

Il simbolo come segno

Nella sua definizione di simbolo, Lalande (1968) mette l'accento sul segno. Ai suoi occhi, «un simbolo è ogni segno concreto che evoca, con un rapporto naturale, qualcosa di assente o di impossibile da percepire». Segni concreti, il cielo, il sole, la luna, la terra, l'albero, l'animale, l'acqua, l'uomo, la donna sono evocatori, cioè sono significanti che non hanno nulla di artificiale né di convenzionale.

Il termine «concreto», secondo J. Vidal, fa pensare alla sua etimologia *cum crescere*, crescere con lui: il simbolo non è un segno artificiale o astratto, ma un segno destinato a far crescere. È un germe di sviluppo. Questo segno evoca un aldilà da se stesso. La volta celeste è un simbolo che evoca un aldilà, e questo significa che essa porta un messaggio. Il simbolo dell'albero è evocatore del mistero della crescita. Quando questo simbolo diviene l'albero della croce, esso evoca il mistero della Redenzione. In questo senso, G. Durand afferma che ogni simbolo è l'epifania di un mistero.

L'insistenza di Lalande sul «rapporto naturale» tra il significante e il significato è impor-

tante. Ogni simbolo è naturale e resta naturale: l'acqua, il vino, l'olio sono radicati nella natura e nella creazione, e il loro legame con il cosmo non può essere reciso. Questo segno visibile associa l'invisibile al visibile, apre a una realtà che è assente, cioè che sfugge alla dimensione spazio-temporale. In altre parole, grazie al simbolo il pensiero razionale viene prolungato dal pensiero simbolico. Secondo J. Vidal si stabilisce un'alleanza tra i due: è ciò che si chiama pensiero figurativo (Vidal, 1989).

Su questa definizione del simbolo come segno J. Vidal fonda quattro caratteristiche (1989). Il simbolo è ispiratore, perché apre un ambito di creatività. È creatore, perché stabilisce una alleanza che sfocia nella creatività culturale. È iniziatore di crescita ed elemento di raccordo.

Dimensioni antropologiche del simbolo

G. Durand definisce il simbolo come la carta di identità dell'*Homo sapiens* (1964). Basandosi sulla definizione di A. Lalande, l'autore mostra che il segno concreto o la metà visibile del simbolo è *cosmica*, poiché attinge la propria raffigurazione dal mondo che circonda l'uomo; è *onirica* per il fatto che è radicata nei ricordi e nei gesti che emergono dal passato e dai nostri sogni; è *poetica*, perché il simbolo fa appello al linguaggio concreto. La metà invisibile non appare che in trasparenza.

L'immaginazione è un dinamismo organizzatore e creatore di omogeneità nella rappresentazione. G. Durand, dopo Bachelard, ha fortemente insistito su questa omogeneità tra significante e significato in seno al dinamismo organizzatore. Secondo Durand (1975), l'apparato simbolico è costituito da una prima dimensione, che chiama *meccanica*. Vi troviamo innanzitutto gli schemi che sono «il capitale referenziale di tutti i gesti possibili della specie *Homo sapiens*». Vengono in seguito gli archetipi, le immagini primarie e universali che caratterizzano l'uomo e sfociano nella specificazione del simbolo.

La seconda dimensione è la dimensione *genetica* o biologica; essa distingue l'*Homo sapiens* dall'animale. Quest'ultimo ha la sicurezza dell'istinto, mentre nell'uomo «si schiude in modo pieno il processo del pensiero mediato, del delineamento per mezzo di un segno dei diversi campi di significato». La coscienza simbolica raggiunge il suo apogeo nell'arte, nella cultura e nella religione.

La terza dimensione del simbolo è quella che è sottesa alla problematica del mito, del rito, del culto, persino della magia. È la dimensione *dinamica*. Il mito è il paradigma della storia, e in questo senso ha una dimensione simbolica di capitale importanza per la vita dell'uomo, che egli riferisce all'*Illud tempus*.

G. Durand ha insistito sull'importanza della via antropologica per un autentico studio del simbolo, vale a dire dell'insieme delle scienze che si occupano dell'*Homo sapiens*. Un dato è fondamentale: è il tragitto antropologico da cui dipendono l'uomo e il suo immaginario. Quest'ultimo è sottoposto da un lato alle pulsioni soggettive e assimilatrici della persona e dall'altro alle intimazioni che vengono dall'ambiente cosmico e sociale. Esiste un va e vieni permanente tra la pulsione soggettiva e l'ambiente cosmico e sociale. È in questo tragitto antropologico che il simbolo assume il suo ruolo ed esercita la sua funzione (Durand, 1962).

Simbolo e archetipi

Carl Gustav Jung (1875-1961) ha dato del simbolo una definizione che non fa uso della parola «segno», ma impiega quella di «figura»: lo definisce infatti come «la migliore figura possibile di una cosa relativamente poco conosciuta, che dunque non si saprebbe designare in primo luogo in modo più chiaro o più caratteristico»[9]. Jung si pone nella linea dei grandi monoteismi abramitici. L'Antico Testamento utilizza delle figure di Gesù: agnello, re, pastore, parola, sapienza, che rivelano la venuta di Gesù. Così, Jung si pone chiaramente nella traiettoria del simbolo: l'apertura, attraverso una figura, verso una manifestazione futura. Il linguaggio profetico dell'Antico Testamento è un linguaggio simbolico che annuncia per mezzo di figure la venuta del Messia. Per gli ebrei, queste figure restano ancora oggi un linguaggio simbolico, dal momento che ai loro occhi il Messia non è ancora venuto.

Secondo Jung[10], il simbolo mette in opera dei fattori improntati a tutti i registri dello psichico: il coscio, il preconscio, l'inconscio e il sovraconscio. Di conseguenza, esso assume nell'uomo il ruolo di elemento risvegliante e fa inoltre conoscere ciò che è assente, ciò che è nascosto. Dopo Jung, il simbolo ha una logica propria, la logica simbolica, irriducibile alle diverse forme della logica razionale o irrazionale (Vidal, 1990).

In *L'uomo e i suoi simboli*, C.G. Jung valorizza gli archetipi in quanto produttori di simboli: l'archetipo dell'infanzia, quello dell'androgino, quello del divino. Questi *Urbilder* sono spinte dell'inconscio collettivo, immagini primordiali, impronte percepite come pulsioni fondamentali e generatrici di un'energia straordinaria, in qualche modo inesauribili. Così, l'archetipo del bambino procura all'uomo il sentimento di una giovinezza indefinita, di una sopravvivenza. Su questa teoria di Jung J. Vidal fonda la tesi secondo la quale «il simbolo genera dello psichismo dando alla coscienza la capacità di allearsi con le energie della sovracoscienza» (1990, pp. 66-70).

Simbologia e simbolismo

La *simbologia* è l'insieme delle relazioni e delle interpretazioni afferenti a un simbolo: simbologia del fuoco, dell'acqua. È anche l'insieme dei simboli caratteristici di una tradizione, come la cabala o l'arte romanica. Essa è inoltre l'arte di interpretare i simboli per mezzo dell'analisi psicologica, dell'etnologia comparata, dell'ermeneutica. Essa è infine la teoria dei simboli, vale a dire una scienza che ha come oggetto l'esistenza dei simboli, la loro storia e le loro leggi.

Il *simbolismo* caratterizza le scuole che interpretano testi religiosi o opere d'arte come espressioni simboliche del pensiero o del sentimento: simbolismo teologico, filosofico, estetico. Il simbolismo è anche la capacità di un'immagine o di una realtà di servire da simbolo: simbolismo uranico, solare, astrale, lunare.

9 *Types psychologiques*, tr. fr. a cura di Y. Le Lay, Gerg & Cie, Genève 1950, p. 642.
10 *Ibid.*, p. 473.

Limitiamo gli approcci semantici ai dati essenziali dell'orientamento attuale della ricerca secondo la via semiotica, quella antropologica e quella psicologica. Rinviamo il lettore alle due opere di J. Vidal citate in bibliografia, che gli permetteranno di continuare a informarsi su altre vie di ricerca.

3. Approcci ermeneutici

Dopo aver tentato di precisare la nozione di simbolo, di mettere in rilievo alcuni dei suoi profili d'identità e di vedere il suo posto nell'attività dell'*Homo sapiens*, cercheremo di comprenderne il senso e di interpretarne le funzioni. L'ermeneutica è la scienza dell'interpretazione. G. Durand (1964) ha presentato un doppio ventaglio di ermeneutiche del simbolo. Le prime sono *riduzioniste*, poiché fanno del simbolo una semplice realtà esplicata. È il caso di Freud, per il quale la *libido* sessuale è il solo agente del simbolismo del sogno. In un'altra direzione, più valorizzante ma sempre riduzionista, G. Dumézil compie un'ermeneutica della simbologia sociale indoeuropea mettendo in luce il simbolo sullo sfondo della tripartizione della società aria: il simbolo vi è ridotto alla sua funzione sociale. Una terza ermeneutica riduzionista impregna tutta l'opera di C. Lévi-Strauss. Ai suoi occhi, il mito non veicola alcun messaggio, sicché l'ermeneutica si limita ad essere un sistema di relazione.

L'altro ventaglio è quello delle ermeneutiche *instaurative*, che danno al simbolo tutto il suo spazio e la pienezza delle sue funzioni. In questa linea G. Durand situa l'opera di Jung, di Bachelard e di Ricoeur. Tra i due ventagli pone Ernst Cassirer, che ai suoi occhi «ha avuto il merito di ricondurre la filosofia e non solo l'indagine sociologica e psicologica all'interesse simbolico» (1964, p. 62).

Limiteremo il nostro approccio ermeneutico a tre ricerche: quelle di Mircea Eliade, di Carl Gustav Jung e di Jacques Vidal. Ciascuna ha la propria specificità, ma tutte e tre convergono verso uno stesso orientamento: la via antropologica.

Simbolo e sacro: Mircea Eliade (1907-1986)

a) L'uomo arcaico e le sue scoperte primordiali

Il *Traité d'histoire des religions*, il piano di tutta l'opera di Eliade, è anche uno studio essenziale sul simbolo e sul simbolismo nella vita dell'*homo religiosus*. L'autore parte dalla situazione dell'uomo nell'universo: la presa di coscienza della sua posizione nel cosmo, cosa che lo porta a compiere delle scoperte primordiali. La prima di queste scoperte è quella della volta celeste e delle regioni siderali con il sole, la luna, gli astri. All'uomo arcaico il cielo rivela direttamente la sua *trascendenza*, la sua *forza*, la sua *sacralità*, senza alcun ricorso, ritiene Eliade, né all'affabulazione mitica né a una relazione logico-causale. «La contemplazione della volta celeste, da sola, suscita nella coscienza primitiva un'esperienza religiosa»[11]. In questa

[11] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1974[6], p. 46.

contemplazione il simbolo diventa agente di rivelazione, poiché per l'uomo arcaico la volta celeste è «cosa del tutto diversa» dalla realtà terrena; essa è il riflesso «del trascendente, della realtà assoluta, della perennità».

Nel suo studio sui simboli celesti, Eliade insiste sull'importanza delle scoperte primordiali fatte dall'uomo arcaico, dal momento che sono «legate al suo dramma in modo tanto organico che lo stesso simbolismo determina sia l'attività del suo subconscio, sia le più nobili espressioni della sua vita spirituale»[12]. Inoltre, il nostro autore ne approfitta per affermare che «il simbolismo è un dato immediato della coscienza totale, vale a dire dell'uomo che scopre di essere uomo»[13]. L'idea di dato immediato della coscienza si trova in Bergson: si tratta di fenomeni semplici che sono in grado di far muovere immediatamente qualcuno, per il fatto che fanno irruzione nella sua immaginazione creatrice.

b) Simbolismo cosmico ed esistenza umana

Secondo Eliade, è innanzitutto verso il cosmo – cielo, sole, luna, acque, vegetazione – che l'uomo volge il suo sguardo, scopre la sua condizione e fa conoscenza del sacro. È attraverso la simbologia cosmica che le ierofanie gli parlano. Le realtà cosmiche sono simboli carichi di significato e di senso.

Queste prese di posizione vanno a guidare la ricerca eliadiana. Da una parte il cosmo non è muto, ma dall'altra il suo linguaggio non presenta la chiarezza di un'evidenza. Da qui la necessità del simbolo, che rivela delle dimensioni nuove, delle modalità del reale, delle strutture cosmiche che non sono evidenti. L'autore moltiplica gli esempi. Così, le acque[14] simboleggiano la sostanza primordiale, che precede ogni forma, che sostiene tutta la creazione. L'uscita dell'acqua ripete il gesto cosmogonico e ha il significato di nuova nascita. L'acqua ha una polivalenza simbolica straordinaria: cosmogonia, guarigione, ringiovanimento, vita, purificazione, rigenerazione, vita eterna.

La polivalenza del simbolo è la sua capacità di esprimere simultaneamente diversi significati, la solidarietà dei quali non è evidente sul piano dell'esperienza immediata. Il simbolismo lunare ne è un esempio[15]. La luna è sottomessa alla legge universale del divenire, della nascita e della morte. Tre notti al mese il cielo stellato è senza luna: questa morte è seguita dalla rinascita. L'uomo coglie una corrispondenza – che non è un'evidenza – tra i diversi livelli della realtà cosmica e alcune modalità dell'esistenza umana.

c) Simbolismo del centro e sacro

M. Eliade ha dedicato una serie di lavori al simbolismo del centro. In tutte le religioni è lo spazio sacro per eccellenza, nel quale si opera la ripetizione della manifestazione primordiale

12 *Ibid.*, p. 47.
13 *Ibid.*, p. 47.
14 *Ibid.*, pp. 165-187.
15 *Ibid.*, pp. 139-164.

del sacro, della ierofania originaria. Il centro rende possibile la comunicazione con la fonte del sacro: da qui l'importanza del santuario, del tempio, dell'albero cosmico, della montagna sacra, tutti spazi che implicano una rottura con lo spazio normale per consentire una comunicazione con «il Cielo». Simbolismo del centro e simbolismo celeste sono tributari l'uno dell'altro. Nelle civiltà mesopotamiche, i santuari di Nippur, di Larsa e di Sippar sono chiamati *Dur-an-ki*, «legame tra il cielo e la terra»; Babilonia era *Bâb-ilânû*, «porta degli dei».

L'albero cosmico si situa al centro dell'universo. Manifesta la realtà vivente in perpetua rigenerazione. Simbolo del cosmo, della fecondità, della salute, dell'immortalità, è legato allo spazio sacro e si presenta come l'archetipo degli alberi sacri. All'albero sacro è legato il simbolismo dell'ascensione: assimilate all'altezza, le regioni superiori sono piene di Trascendenza: l'ascensione è l'oltrepassamento della condizione umana; la ritroviamo nei miti e nei riti funebri e iniziatici.

La montagna partecipa del simbolismo spaziale della trascendenza, poiché è il luogo delle teofanie e delle ierofanie. La montagna cosmica si eleva al centro del mondo. Ad essa sono assimilati templi, santuari e palazzi. In India, il monte Meru è presente in tutte le mitologie. Gli Iranici parlano della montagna Haraberezaiti. I Germani conoscono Himingbjörg, il monte celeste. La Bibbia ne presenta una lista imponente: Sinai, Oreb, Carmelo, Garizim, Tabor, Sion, Golgota. La montagna è il luogo della parola di Dio, della sua manifestazione, del suo incontro con l'uomo.

*d) L'*homo religiosus *e il simbolo*

Nelle sue ricerche di storia delle religioni, Mircea Eliade ha messo in luce il posto centrale del simbolismo nel comportamento dell'*homo religiosus*. La sua indagine ha portato essenzialmente alle religioni a tradizione orale e alle religioni dell'India e del Vicino Oriente, senza limitarsi tuttavia a questi ambiti.

Segnato dalle sue relazioni privilegiate con l'India, l'autore ha lungamente riflettuto sulla situazione dell'uomo nel cosmo. Ha visto che per l'uomo che prende coscienza della sua posizione nell'universo il simbolismo è «un dato immediato della coscienza totale», frutto delle sue scoperte primordiali. In altre parole, grazie al simbolo l'uomo fa esperienza del sacro. Il *Traité* e molte altre opere di Eliade sono un'illustrazione di questa scoperta.

A diverse riprese M. Eliade ha anche mostrato che l'*homo religiosus* non si accontenta di percepire le ierofanie grazie alla rivelazione del simbolo, ma, spinto dalla sua coscienza simbolica, realizza la costruzione dei centri al fine di vivere in essi l'incontro con il sacro. La costruzione dell'altare vedico riproduce la creazione del mondo: l'altare è *imago mundi*. L'acqua simboleggia l'acqua primordiale; l'argilla la terra; la fila di mattoni il tempo cosmico. Nelle religioni, le città, i templi e i santuari hanno il loro modello in cielo. La Gerusalemme celeste dei testi biblici riprende questo simbolismo. L'*homo religiosus* non può vivere che in uno spazio sacralizzato, connesso a un centro trascendente. Così, grazie al simbolo l'uomo penetra sempre più all'interno del mistero. Per Eliade, il simbolo è «linguaggio di rivelazione».

Simbolo e psiche: Carl Gustav Jung (1875-1961)

Abbiamo già visto l'approccio junghiano al simbolo attraverso la categoria non più del segno, ma della figura, per il fatto che Jung affronta il simbolo nell'ottica dei monoteismi abramitici. Ma ha anche affrontato i registri dello psichico, mostrando che il simbolo fa vacillare la totalità dello psichismo umano. Infatti, lo psicologo di Zurigo non ha mai formulato una vera teoria del simbolo, ma a partire dal 1935 si è interessato del simbolismo religioso e più in particolare del simbolismo cristiano. Ai suoi occhi, il simbolo è una macchina per trasformare l'energia ed è nel simbolo che si compie il processo di civilizzazione. Quali sono i principali orientamenti ermeneutici di Jung?

a) Archetipi e immagine arcaica

Dopo aver constatato che nella psiche non esiste una *tabula rasa*, Jung tenta di circoscrivere i prototipi delle immagini originarie, dando loro il nome di archetipi e situandoli nell'inconscio. Queste immagini sono sul piano mentale ciò che gli istinti sono sul piano biologico: modelli di azione e di comportamento. Sono forme ereditate, universalmente presenti, il cui insieme costituisce la struttura dell'inconscio. Sono strutture mentali innate, formazioni psichiche inconscie, forme di natura collettiva trasmesse per tradizione, per migrazione, per eredità.

L'immagine arcaica è la forma simbolica sotto la quale l'archetipo si rivela alla coscienza: è la proiezione di una forza psichica del soggetto che si afferra a un oggetto reale. Proviene dall'archetipo, ma non si confonde con esso.

In *L'imagination symbolique* (1964), G. Durand si mostra relativamente critico nei confronti di questa base ermeneutica. Ritenendo che la teoria delle immagini sia una delle più profonde, egli rileva che la terminologia junghiana che si riferisce al simbolo è tra le più fluttuanti e le più confuse, soprattutto a causa della confusione tra gli archetipi e i simboli.

b) Il simbolo, fonte energetica

Secondo Jung, il simbolo è legato alla condizione umana. Dipende da «un istinto naturale». Ha la funzione di connettere il conscio e l'inconscio, passando dall'uno all'altro grazie a un'energia che inabita l'uomo e che diviene operativa attraverso l'immagine. Dipende da un inconscio personale, ma anche da un inconscio collettivo. Nel nostro inconscio collettivo esistono spinte che sono impronte orientate dagli archetipi. Questi ultimi sono carichi di energia. Sono paragonabili a «laboratori di energia» che per la coscienza chiara non sono ancora divenuti dei soli. Il simbolo è carico di un senso spirituale, ma anche di una luce capace di illuminare l'uomo. È quindi a partire dagli archetipi che il senso spirituale del simbolo è distribuito tra il conscio e l'inconscio. A partire dal 1920 Jung ha perseguito la propria ricerca sulla natura e sulla funzione degli archetipi in relazione all'inconscio collettivo. È in questo settore che la sua esplorazione del simbolo ha avuto inizio ed è proseguita. In proporzione alle sue osservazioni ha dato un'importanza maggiore all'archetipo del divino.

c) Il simbolo, processo di individuazione

Il termine «individuazione» è stato creato da Jung per descrivere il procedimento dell'uomo che, attivando un senso spirituale con l'aiuto del simbolo, opera una solidarietà con il cosmo e segna con la sua originalità le realtà cosmiche che lo circondano. Si tratta di un atto con il quale, grazie al simbolo, l'uomo realizza una forma totale di unità, ciò che l'Asia chiama il Sé: Jung lo chiama processo di individuazione. Grazie al simbolo, l'uomo individua il cosmo nella «sua persona», nel suo «Sé». Agli occhi di Jung, è la realizzazione «della personalità totale». Ma questo processo è anche un processo di mediazione che permette all'uomo di riconciliare i contrari: la *coincidentia oppositorum* cara a Nicola da Cusa, che la vedeva realizzata in modo trascendente nel mistero dell'Incarnazione.

d) Simbolo, cultura e religione

Nella scia di Eliade, Jung sottolinea nell'uomo un bisogno di miti e di riti. Contrariamente a Eliade, che li articola sulla base del sacro, Jung vede in essi un bisogno delle società, delle culture e delle religioni. In effetti, ai suoi occhi nelle culture e nelle religioni il simbolo esce dalla sua situazione di isolamento per passare allo stadio dell'espressione e dell'esperienza, vale a dire allo stadio sociale. Questo stadio è indispensabile per dare all'esperienza umana la sua forma totale.

e) Logica simbolica e divinazione

Lo psicologo di Zurigo attribuisce al simbolo «una facoltà di divinazione». Si ricongiunge così, da un lato, a uno degli aspetti del sacro messi in rilievo da Rudolf Otto e dall'altro alla funzione di rivelazione che Mircea Eliade conferisce al simbolo. Il divino ha come missione di far conoscere ciò che è assente. Agli occhi di Jung, la divinazione è una disposizione naturale dell'uomo, che gli consente di compiere una lettura del cosmo e dei fenomeni. Raggiungiamo la posizione di Eliade, che vede nel simbolo «un dato immediato della coscienza totale». J. Vidal (1990, p. 22) sottolinea che la divinazione non è che una facoltà umana naturale, che la profezia compie con una disposizione soprannaturale.

Il simbolo ha una propria logica, che non è né quella razionale, né quella irrazionale, ma che esige un'alleanza con ciascuna di esse. Jung ha compreso progressivamente il senso dell'alleanza religiosa nell'esperienza umana: essa viene dall'archetipo del divino. Questa esperienza è utile, persino necessaria. Inoltre, lo psicologo si è interessato alle preghiere rituali della messa, al credo trinitario, ai simboli di Cristo, alla Vergine Maria, a Giobbe, all'Apocalisse.

L'opera di Jung è stata recepita tardivamente nel mondo francofono, ma comincia ad essere esplorata sistematicamente. Essa segna una rottura con il positivismo freudiano e fa un'apertura importante nell'ambito dell'ermeneutica del simbolo. Secondo J. Vidal, questa ricerca sul simbolo ha messo in evidenza il suo ruolo energetico, la sua funzione divinatoria, la sua opera di risveglio e la sua azione di legame tra il conscio e l'inconscio.

Simbolo e creatività: Jacques Vidal (1925-1987)

La sostanza dei lavori di J. Vidal sul simbolo è raccolta in due opere postume (1989 e 1990), sintesi dei suoi corsi e delle sue conferenze. A partire da questa documentazione ci è possibile rendere conto dei grandi orientamenti della sua ermeneutica del simbolo.

a) La dinamica del simbolo

Il simbolo non funziona in base ad oggetti, ma ad immagini. L'oggetto è fisso e fissante; è positivo. L'immagine dell'oggetto acquisisce un'agilità, un'apertura, poiché rinvia a qualcos'altro, a un aldilà. G. Bachelard ha sviluppato a lungo questa funzione dell'immagine: il simbolo vitalizza in funzione del suo legame con le immagini correnti ma anche con le immagini primordiali. L'Asia ha compreso molto bene questa funzione del simbolo. L'esperienza simbolica asiatica è vissuta a partire dalle immagini esterne, ma anche a partire dalle immagini interiori dell'uomo, poiché il mondo esterno non assume il proprio senso se non in funzione dell'uomo. L'induismo e il buddhismo hanno preso come immagine dell'esperienza religiosa il fiore di loto. Questo fiore ha un progetto: riempire la totalità della superficie del lago: dinamica di sboccio e dato immediato della coscienza totale. Esiste un'esperienza di unità e di totalità, vissuta a partire dal simbolo del fiore di loto.

Così, afferma Vidal, ogni simbolo inizia con un'immagine che esercita sull'uomo una funzione biologica. A partire da questa funzione si genera dello psichismo grazie al simbolo, che orienta la coscienza verso il subconscio, vale a dire verso le autentiche radici dell'uomo, e verso l'inconscio personale e collettivo.

*b) La fioritura dell'*homo symbolicus

L'esperienza del simbolo esige la riscoperta del corpo: captare i messaggi del corpo e mettere in opera tutto ciò che designiamo con «intelligenza corporea». L'Occidente ha perduto questa esperienza, mentre l'Oriente l'ha sviluppata in modo unico nello yoga. Grazie al simbolo, l'occidentale deve ritrovare l'esperienza globale del corpo: esperienza dello spazio e del tempo, esperienza dei ritmi respiratori, della circolazione, dei battiti del cuore. J. Vidal offre l'immagine di due antropofanie: l'orientale presenta l'uomo che irradia la gloria del cosmo e del corpo come il fiore di loto riprende tutto il lago dell'universo e lo fa sbocciare; l'occidentale offre la figura dell'uomo in piedi alla maniera di Leonardo da Vinci, ben poggiato sulle sue due gambe, con le braccia aperte.

Grazie al simbolo, l'uomo fa esperienza del microcosmo. J. Vidal afferma: «Il simbolo cosmizza». Esiste un'assimilazione dell'universo a partire dall'esperienza corporea. L'induismo fa questa esperienza nelle *Upaniṣad*: è il processo di identificazione *ātman-brahman*. Questo processo di cosmizzazione è a un tempo simbolico e religioso. Si trova a un altro livello, occidentale ma reale, nel *Cantico delle creature* di Francesco d'Assisi. Questa identificazione-fraternizzazione di Francesco è diversa dall'identificazione cosmica indù, ma entrambe sono il riflesso della messa in opera di una stessa esperienza simbolica dell'uomo di fronte al cosmo.

Il simbolo responsabilizza. Secondo J. Vidal, è questo il terzo aspetto dell'esperienza

dell'*homo symbolicus*: egli si sente invitato a trasformare l'universo e l'uomo in una forma di sopravvivenza alla morte. Questo senso della responsabilità gli viene dalla scoperta della totalità del cosmo, dalla scoperta della creazione. Inserito in un'esperienza simbolica, l'uomo scopre il bene e il male e di colpo di essere responsabile di una scelta da compiere.

c) Creatività, parola, alleanza

J. Vidal evoca il libro *Le geste et la parole* di A. Leroi-Gourhan, che sviluppa «la paleontologia del simbolo» e mostra che le immagini e i simboli hanno funzionato come una sorta di primo laboratorio. La prodigiosa storia dell'avvento dell'uomo è eloquente: bipedia, equilibrio antropico, dinamismo della verticalità, danza, slancio, ritmi. Il corpo è il primo dato indispensabile alla comprensione del simbolo. Ma non mancano il pensiero e l'immaginazione. Bachelard propone quattro immagini fondamentali provenienti dai quattro elementi, acqua, fuoco, terra e aria, che sono realtà nelle quali queste immagini sono in qualche modo radicate. Ma queste immagini sono anche radicate nell'immaginario dell'uomo «come quattro ormoni fondamentali per la vita dell'immaginazione» (Bachelard). Il simbolo sarà il compimento dell'immagine.

All'immagine deve succedere la parola, vale a dire il soffio che diviene, secondo Vidal, la volta dell'immaginario: riveste ciò che noi vediamo, tocchiamo e intendiamo. L'uomo si serve della parola per rendersi conto della propria esperienza, ma soprattutto per comunicarla e avere un'eco di questa esperienza: questa seconda via è una «traiettoria antropologica» (Durand). L'esperienza simbolica apre il linguaggio e fa passare un messaggio che scaturisce dalla profondità dell'uomo come un raggio di luce. Il nostro autore mette l'accento e insiste sulla qualità del linguaggio aperto carico di un messaggio e sull'arte di rivestire le parole di una qualità simbolica che farà di queste parole delle immagini luminose. Ai suoi occhi si tratta «di un'esperienza teofanica della profondità dell'uomo», che passa attraverso il linguaggio e il comportamento. Questo aspetto della creatività del simbolo funziona come parola che metamorfizza.

Un altro aspetto della creatività è il rapporto tra la creatura e il Creatore. Parlare di creazioni dell'uomo dà luogo a una certa latente confisca del potere creatore da parte dell'uomo. Nella nostra cultura contemporanea, è all'interno dell'esperienza del mondo che l'uomo sopravvaluta la sua capacità creatrice: si tratta di un processo di idolatria. J. Vidal propone di vedere l'esperienza del singolo legata al sacro e trova felice la formula di Eliade secondo la quale il soffio dell'uomo è abitato da «una luce di trascendenza venuta da altrove». In quest'ottica, «il simbolo ha luogo in un legame tra creatura e Creatore». Così, la creatività è la maniera partecipata di essere creatore. La relazione si stabilisce come segue: creatura-creatività-Creatore. Questo soffio è lo *spiraculum vitae* evocato nei primi capitoli della Genesi. In definitiva, l'ermeneutica del simbolo sfocia nella visione di un progetto dell'uomo come grande riconciliatore e grande raccoglitore. La logica simbolica diviene una logica dell'alleanza, che dà all'uomo la sua autentica grandezza.

4. Homo symbolicus, homo religiosus

Il nostro studio del simbolo e del simbolismo si pone nella prospettiva dell'*homo religiosus*. Creato da storici delle religioni, questo concetto designa l'uomo in quanto autore e utilizzatore della simbologia del sacro e in quanto portatore di credenze religiose che dirigono il suo comportamento. Quando gli antropologi parlano di *homo symbolicus*, fanno riferimento a una facoltà specifica dell'uomo, esteriorizzata dalla sua creatività culturale, vista come risultante della sua immaginazione.

Alle origini dell'*homo symbolicus*

Grazie alle ricerche e alle spettacolari scoperte recenti degli archeologi e dei paleoantropologi, giungiamo a conoscere il tempo e il luogo della comparsa dell'*homo symbolicus*. A partire dal 1959, nei giacimenti di Olduvai in Tanzania e a oriente del lago Turkana, in Kenya, sono state scoperte vestigia umane provenienti da crani e scheletri datati a più di due milioni di anni fa. A questi fossili sono legati dei ciottoli tagliati da una parte e altri tagliati da entrambe le parti. Nel 1964, i paleoantropologi L. Leakey, Ph.V. Tobias e J. Napier hanno parlato dell'*Homo habilis*, successore dell'australopiteco e creatore della prima cultura, chiamata olduvaiana: industria, tecnologia, strutture di abitazione, oggetti, utensili. La creazione degli utensili, l'intaglio della selce da entrambe le parti, la scelta dei materiali e dei colori mostrano nell'*Homo habilis* una coscienza della simmetria e dell'estetica. È un *homo symbolicus*. Conosce la postura verticale e pratica la bipedia. La sua scoperta è stata una felice sorpresa. È venuto a colmare la lacuna che esisteva tra l'australopiteco e l'*Homo erectus*, nome dato nel XIX secolo al pitecantropo, allora scoperto, che si credeva essere il rappresentante più antico del genere *Homo*.

All'*Homo habilis*, la cui origine risale forse a due milioni e mezzo di anni fa, è succeduto circa un milione e seicentomila anni fa l'*Homo erectus*, le cui tracce attualmente più antiche sono state trovate anche a oriente del lago Turkana, in Kenya. Quest'uomo ha riempito il mondo antico prima di sparire verso il 150000 a.C. per far posto all'*Homo sapiens*. L'*Homo erectus* ha dato una grande diffusione all'industria litica, ha inventato il fuoco e praticava già i riti funebri. La sua qualità di *symbolicus* è innegabile. Le tracce di cultura ne sono la prova.

Il simbolo, carta d'identità dell'*Homo sapiens*

L'espressione viene da Gilbert Durand. Con il *Sapiens* assistiamo a uno sviluppo straordinariamente rapido della simbologia. Le tracce più numerose ci vengono dai riti funebri, grazie alle tombe di Qafzeh in Palestina (90000 a.C.) e a quelle dell'uomo di Neandertal (80000-40000 a.C.). Le tombe ci hanno conservato dei segni privi di parole, ma il loro linguaggio simbolico è eloquente: il trattamento rispettoso riservato al cranio sul monte Circeo; la tomba VI di Shanidar (Iraq), dove il corpo era deposto su una lettiera di fiori gialli e blu, 50.000 anni fa; i corpi posti in posizione di riposo, con micro-dolmen di protezione del capo del corpo;

gli oggetti di ornamento e le conchiglie; l'ocra rossa e i belletti funebri. Oltre alla simbologia relativa al cadavere esiste la simbologia della tomba: depositi di ciottoli sferici; ossa di mammut e di cervo, sfere di silice.

Accanto all'arte funebre ci sono gli utensili dell'*Homo sapiens*. Questi utensili segnano un progresso sempre crescente. È sufficiente seguire le ricerche sul Musteriano per comprendere che l'uomo di Neandertal rappresenta un'epoca importante, dal momento che la cultura musteriana costituisce la cultura principale del Paleolitico medio. Essa copre l'Europa per 150.000 anni e presenta numerosi aspetti regionali, con stili diversificati e una polivalenza di utensili.

L'arte delle caverne: la comparsa del pensiero simbolico

Il Paleolitico superiore ha inizio verso il 35000 e termina verso il 9000 a.C. È l'apparizione dell'*Homo sapiens sapiens* a perfezionare l'industria litica: questi lavora anche l'osso, le corna di cervo, l'avorio, crea l'arte delle caverne e l'arte mobile. Una delle culture principali, quella dei Maddaleniani (25000-10000 a.C.) è fiorita soprattutto nel Sud-Ovest della Francia, nei Pirenei, nelle Asturie, trasmettendoci i capolavori dell'arte franco-cantabrica.

L'uomo maddaleniano ha dato prova di un notevole pensiero simbolico, espresso con una tecnica veramente perfetta. I lavori di A. Leroi-Gourhan e di Annette Laming-Emperaire hanno messo in evidenza l'esistenza di una concettualizzazione e di un pensiero comune, simboleggiato in modo costante nelle grotte, nei rifugi e sugli oggetti. Con la grafia appare già presso l'*Homo habilis* lo sviluppo della funzione simbolica. Questa funzione si manifesta con intensità nell'arte delle caverne e presuppone una percezione di carattere estetico, psichico e intellettuale. I simboli dipinti sui muri prendevano tutto il loro senso nel contesto di un discorso, della parola. Parola e simbolo formavano un'alleanza in vista di un messaggio.

Avanzando l'ipotesi di mitogrammi dipinti sui soffitti e sulle pareti delle caverne, A. Leroi-Gourhan ha fornito una nuova chiave di lettura per la simbologia dell'arte delle caverne. Gli accostamenti e le composizioni sono fatte di personaggi – animali, uomini, donne – che assumevano il loro senso autentico solo nel momento in cui erano animati da un discorso dell'iniziatore. Siamo alle radici del pensiero mitico, che è un eminente pensiero simbolico. Abbozzi dei grandi miti cosmogonici e dei miti d'origine che apparvero una decina di millenni più tardi, questi mitogrammi spiegati, resi vivi da indovini, iniziavano i giovani ai misteri dei clan maddaleniani. Le numerose tracce di passi di giovani presenti nelle grotte sembrano confermare questa pratica. Così, l'arte delle caverne mostra una rivoluzione nella formazione del pensiero simbolico.

Homo religiosus: le prime esperienze del sacro

Non essendo la parola fossilizzabile, l'*Homo habilis* non ha potuto lasciarci che un messaggio opaco. Tuttavia, grazie all'ermeneutica, perveniamo a cogliere alcuni dati essenziali della struttura del suo pensiero: la coscienza della simmetria, il senso estetico messo in opera

nell'intaglio della selce e la creazione della prima cultura dell'umanità. Un progresso notevole si manifesta nell'*Homo erectus* e nell'*Homo sapiens*, che grazie ai riti funebri ci dà la prova della sua credenza in una sopravvivenza alla morte. In tutti e tre, *Habilis*, *Erectus*, *Sapiens*, l'esistenza del pensiero simbolico è certa. Possiamo dunque ritenere che già l'*Homo habilis* abbia fatto la scoperta della Trascendenza. La contemplazione della volta celeste gli ha rivelato la Trascendenza e la Sacralità. Ha fatto un'esperienza del sacro.

Questa esperienza del sacro si è andata amplificandosi. Lo studio delle pratiche e dei riti funebri del Paleolitico superiore ce ne fornisce delle prove: l'utilizzo sempre più abbondante dell'ocra rossa, la moltiplicazione di offerte, di oggetti rituali, di utensili, di ornamenti, la decorazione dei crani, l'inserzione di conchiglie nelle orbite oculari mostrano l'esistenza di tutto un campo emozionale e rituale legato a credenze in una sopravvivenza alla morte. Pratiche funebri e arte sono opera degli stessi uomini e della stessa società. Così, il pensiero simbolico e il pensiero religioso si trovano uniti nell'esperienza del sacro. Con l'arte delle caverne, che alcuni hanno chiamato «le cattedrali della preistoria», assistiamo alla comparsa dell'uomo moderno: è la prima vera tappa della concettualità, è la formazione di una capacità di analisi e di sintesi, è anche la trasmissione di un'immagine del mondo nel quale è inserito l'uomo. Il pensiero simbolico raggiunge un livello molto alto.

Nel X millennio, nel Vicino Oriente, ha luogo un evento decisivo per l'umanità: l'uomo esce dalle grotte e inizia a costruire dei villaggi all'aria aperta. È l'inizio di una nuova civiltà, chiamata civiltà natufiana, che durerà fino all'8300 a.C. Durante questo periodo l'uomo resta ancora raccoglitore: vive dell'ambiente. L'invenzione dell'agricoltura non arriverà che dopo l'8000 a.C. Così, la sedentarizzazione è stata in origine un evento culturale, non un evento economico. Le recenti scoperte di J. Cauvin e di J. Perrot hanno rovesciato la tesi di Gordon Childe.

Verso l'8000 a.C., a Mureybet sul Medio Eufrate e presto altrove in Siria e in Palestina, appaiono figure femminili che si stagliano sulle altre. Avviene lo stesso di una figura animale, quella del toro. Secondo Jacques Cauvin, questa duplice comparsa è significativa di una modificazione ideologica che sarà il motore della neolitizzazione. L'uomo scopre due simboli chiave della divinità: la dea e il toro. Ancora non si tratta che di simboli. In precedenza, l'uomo aveva fatto l'esperienza del sacro a partire dai simboli cosmici. Ora gli si rivela una nuova simbologia della sacralità. Prende vita la religione neolitica. Due millenni più tardi, dall'Anatolia alla Mesopotamia e dalla Siria all'Egitto, migliaia di raffigurazioni della dea e del toro saranno oggetto della venerazione degli oranti, in piedi, con le braccia alzate in un gesto di adorazione o di supplica. L'esperienza del sacro viene vissuta nei grandi culti neolitici, all'interno dei quali i miti e i rituali rappresentano una straordinaria ricchezza simbolica. Per i suoi dei e le sue dee, l'*homo religiosus* costruisce dei santuari e dei templi. L'invenzione della scrittura costituirà una nuova rivoluzione. Nelle grandi religioni del Vicino e del Medio Oriente, dell'Egitto, dell'India, della Grecia e del mondo mediterraneo, simbolo e sacro si alleeranno nell'architettura, nell'arte, nel rito, nei testi sacri, nella preghiera, nei canti e nel comportamento dell'*homo religiosus*.

Al termine di questo saggio sul simbolo e il simbolismo, posto nella prospettiva dell'antro-

pologia religiosa, resta da presentare una sintesi dei grandi orientamenti della ricerca nel corso della seconda metà del XX secolo. La convergenza di numerosi lavori di scienza delle religioni, psicologia, antropologia e filosofia ha fatto incontestabilmente arretrare le barriere dei positivismi. Essa ha anche mostrato i difetti e le debolezze di alcune posizioni riduttiviste, persino iconoclaste. Sulla scia degli studi di G. Bachelard, G. Durand, P. Tillich, M. Eliade, G. Dumézil, H. Corbin, C.G. Jung, J. Chevalier, P. Ricoeur, J. Vidal e di tutta una serie di artefici del rinnovamento del pensiero simbolico, l'immaginario ha ritrovato il suo posto autentico. Secondo la formula di G. Durand si è compreso che è «l'insieme delle immagini e delle relazioni di immagini che costituisce il capitale pensato dell'*Homo sapiens*». Accanto alla logica della ragione esiste una logica dell'immaginario e una logica simbolica. Il simbolo soddisfa una serie di funzioni, che vanno dall'ordine esplorativo a quello della mediazione. In effetti, esso si trova alla radice della creatività e getta dei ponti, riunisce elementi separati, connette il cielo e la terra, la natura e la cultura, l'inconscio e la coscienza. Le diverse ermeneutiche instaurative mostrano fino a che punto il simbolo sia un fattore di equilibrio.

Parallelamente all'apporto capitale delle diverse ermeneutiche instaurative del simbolo nel corso degli ultimi decenni, è necessario rallegrarsi dell'inattesa scoperta dell'*Homo habilis*, il creatore della prima cultura. Ai nostri occhi, la preistoria resta il periodo dell'umanità caratterizzato da segni senza parole. La consideriamo sempre come periodo di *tempora ignota* e siamo tentati di lasciarla in bianco. Ma ecco che, trovato in mezzo ai resti della cultura che ha creato a Olduvai meno di due milioni di anni fa, l'*Homo habilis* ci dà dei segni, grazie agli utensili che ha intagliato e perfezionato. Nascendo alle origini del genere *Homo*, si presenta come *symbolicus*, dotato di senso estetico, del senso della simmetria, dotato anche di una straordinaria coscienza della creatività. Non cesserà più di creare. L'invenzione della cultura da parte dell'*Homo habilis*, che si perfezionerà grazie all'*Homo erectus*, ci dà prova dell'influenza della coscienza simbolica nella vita di questi uomini arcaici: «Il simbolismo è un dato immediato della coscienza totale» dell'*Homo habilis* e dell'*Homo erectus*, che scoprono il cosmo e il proprio posto nell'universo. Così, la contemplazione della volta celeste e delle zone siderali ha fatto scoprire all'*homo symbolicus* la Trascendenza e la Sacralità. Realizzando queste prime esperienze del Sacro, l'*homo symbolicus* è diventato un *homo religiosus*.

Bibliografia

Opere di riferimento

O. BEIGBEDER, *Lexique des symboles*, Zodiaque, s. l. 1979 [tr. it. *Lessico dei simboli medievali*, Jaca Book, Milano 1997].

G. CHAMPEAUX DE, S. STERCKX, *Introduction au monde des symboles*, Zodiaque, s. l. 1980³ [tr. it. *I simboli del Medioevo*, Jaca Book, Milano 1997].

J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, for-*

mes, figures, couleurs, nombres, Seghers, Paris 1969 [tr. it. *Dizionario dei simboli. Miti, sogni, costumi, gesti, forme, figure, colori, numeri*, Rizzoli, Milano 2002[5]].

GARZANTI (a cura di), *Enciclopedia dei simboli*, Milano 1981.

A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1997[4] [tr. it. *Dizionario critico di filosofia*, prefazione di M. Dal Pra, Mondadori, Milano 1980[3]].

P. POUPARD (dir.), J. VIDAL, J. RIES, E. COTHENET, Y. MARCHASSON, M. DELAHOUTRE (red.), *Dictionnaire des religions*, 2 voll., PUF, Paris 1984[3], 1993 [tr. it. *Grande dizionario delle religioni*, Cittadella-Piemme, Asissi-Casale Monferrato 2000[3]].

Libri e articoli

G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris 1934 [tr. it. *Il nuovo spirito scientifico*, Laterza, Roma-Bari 1978[2]].

G. CAMPS, *La préhistoire. À la recherche du paradis perdu*, Perrin, Paris 1982 [tr. it. *La preistoria*, a cura di M.C. Pacinotti, R. De Marinis, Bompiani, Milano 1985].

E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-199), 3 voll., Primus Verlag, Darmstadt 1997 [tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, 4 voll., a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1966-1967].

M. CAZENAVE, *Sciences et symboles. Les voies de la connaissance*, Albin Michel-France Culture, Paris 1986.

M.-M. DAVY, *Essai sur la symbolique romane*, Flammarion, Paris 1955.

G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris 1984[10] [tr. it. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, a cura di E. Catalano, Dedalo, Bari 1984[3]].

ID., *L'imagination symbolique*, PUF, Paris 1964 [tr. it. *L'immaginazione simbolica*, a cura di G. Rossetto, Il pensiero scientifico, Roma 1977].

ID., *L'Occident iconoclaste*, «Cahiers internationaux du symbolisme», 2, Mons 1963, pp. 3-18.

ID., *Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui*, «Lumière et Vie», 81, Lyon 1967, pp. 41-74.

ID., *L'univers du symbole*, «Le symbole», Strasbourg 1975, pp. 7-23.

ID., *L'homme religieux et ses symboles*, in J. RIES (a cura di), *Traité d'anthropologie du sacré*, vol. I, *Les origines et le problème de l'homo religiosus*, Desclée de Brouwer, Paris 1992, pp. 73-119 [tr. it. *Trattato di antropologia del sacro*, vol. I, *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Jaca Book-Massimo, Milano 1989].

M. ELIADE, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952 [tr. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, a cura di M. Giacometti, prefazione di G. Dumézil, Jaca Book, Milano 1980].

ID., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1974[6] [tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, a cura di V. Vacca, G. Riccardo, P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1999[2]].

F. FACCHINI, *L'Homme. Ses origines*, coll. «Bibliothèque du Père Castor», Flammarion, Paris 1990.

J. HANI, *Le symbolisme du temple chrétien*, Trédaniel, Paris 1990[3] [tr. it. *Il simbolismo del tempio cristiano*, a cura di T. Buonacerva, Arkeios, Roma 1996].

ID., *Mythes, rites et symboles. Les chemins de l'invisible*, Trédaniel, Paris 1992.

Y. JAIGU (a cura di), *Science et conscience. Les deux lectures de l'Univers. Colloque de Cordoue*, Stock, Paris 1979.

ID. (a cura di), *La science face aux confins de la connaissance. La déclaration de Venise*, Éditions du Félin, Paris 1987.

C.G. JUNG, *Psychologische Typen*, a cura di M. Niehus-Jung *et al.*, Solothurn, Düsseldorf 1995 [tr. it. *Tipi psicologici*, a cura di F. Bassani, introduzione di M. Trevi, Mondadori, Milano 1993].

ID., *Man and his symbols*, Dell, New York 1968 [tr. it. *L'uomo e i suoi simboli*, a cura di R. Tettucci, Cortina, Milano 2004].

A. LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, 2 voll., Albin Michel, Paris 1965 [tr. it. *Il gesto e la parola*, a cura di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977].

E. MASURE, *Le passage du visible à l'invisible*, Bloud et Gay, Paris 1953.

P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960 [tr. it. in *Finitudine e colpa*, a cura di M. Girardet, introduzione di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970].

ID., *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969 [tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, prefazione di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1977].

J. RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, coll. «Présence et pensée», Aubier-Flammarion, Paris 1985 [tr. it. *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1996[3]].

ID. (a cura di), *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1985 [tr. it. *I simboli nelle grandi religioni*, Jaca Book, Milano 1987, 1997[2]].

ID. (a cura di), *Traité d'anthropologie du sacré*, vol. I, *Les origines et le problème de l'homo religiosus*, Desclée de Brouwer, Paris 1992 [tr. it. *Trattato di antropologia del sacro*, vol. I, *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Jaca Book-Massimo, Milano 1989].

ID., *Les religions, leurs origines*, coll. «Bibliothèque du Père Castor», Flammarion, Paris 1993 [tr. it. *Le religioni, le origini*, Jaca Book, Milano 1993].

ID. (a cura di), *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, Jaca Book, Milano 1997.

N. SPINETO, *I simboli nella storia dell'uomo*, Jaca Book, Milano 2002. Grande scelta iconografica; indicazioni bibliografiche pp. 236-239.

PH.V. TOBIAS, *La paléoanthropologie*, Mentha, Paris 1992.

J. VIDAL, *Symboles et religions*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1989.

ID., *Sacré, symbole, créativité*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1990 [tr. it. *Sacro, simbolo, creatività*, a cura di G. Ciccanti, Jaca Book, Milano 1992].

II. Simbolismo, simboli e ambiente

All'inizio del nostro secolo, il positivismo scientifico e sociologico rimaneva sotto il dominio delle ideologie che hanno seguito la rivoluzione francese. Pretendeva d'essere capace di condurre l'umanità verso un progresso totale e illimitato che avrebbe posto fine al sacro e alle religioni. Le promesse positiviste non hanno dato buoni frutti.

Già nel 1934 l'erudito francese Gaston Bachelard pubblicava un libro intitolato *Le nouvel esprit scientifique* (*Il nuovo spirito scientifico*, 17 edizioni francesi oggi)[1]. Bachelard annunciava la fine del positivismo. Orientava gli uomini di scienza verso una visione metafisica e scientifica dell'universo. Oggi i grandi congressi scientifici di Cordoba, di Venezia, di Tsukuba in Giappone e molti altri prestano attenzione alle scoperte recenti straordinarie. Hanno mostrato anche che il cosmo non è un incastro di parti prefabbricate, una specie di dimora prefabbricata chiavi in mano, ma al contrario un insieme meraviglioso mosso da una forza divina interna di sviluppo e di progresso. Sono espressioni di uomini di scienza.

Nel suo libro recente, un professore della nostra università, Joseph Basile, grande specialista di scienze esatte, scrive: «La creazione è veramente continua e giustifica la parola di Cristo: 'Mio Padre non smette mai di agire'» (Jn 5,17). Al suo libro, Basile ha dato un titolo significativo: *Le chemin des crêtes. Science et conscience*[2]. Il convegno di Tsukuba nel 1985 raggruppava uomini di scienze della natura e specialisti di scienze umane. Aveva due titoli. Il titolo francese era il seguente: *Les voies de la connaissance* (*Le vie della conoscenza*). I Giapponesi gli avevano dato come titolo *Scienza, tecnica e ambito spirituale* (*Science, technique et domaine spirituel*). Al fine di unificare le due ottiche, gli editori hanno scelto *Sciences et symboles*[3],

[1] G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris 1934, 1987[17] [tr. it. *Il nuovo spirito scientifico*, Laterza, Roma-Bari 1978[2]].

[2] J. Basile, *Le chemin des crêtes. Science et conscience*, Ed. Collet, Bruxelles 1989.

[3] M. Cazenave (a cura di), *Sciences et symboles. Les voies de la connaissance*, Albin Michel, France Culture, Paris 1986.

Scienze e simboli. Su domanda degli studiosi giapponesi, questo convegno è iniziato con una meditazione in un tempio buddhista. Scienza e sacro si incontravano. Ciò ci conduce al tema: «il sacro e l'ambiente».

1. Il sacro e l'ambiente

Significato originale del termine

Se vogliamo capire le relazioni fra il sacro e l'ambiente dobbiamo iniziare dal definire il significato del sacro. Il nostro vocabolario del sacro trova la sua origine nel termine *sakros* che proviene da una delle più antiche iscrizioni romane. La parola è incisa in una pietra, *Lapis niger*, una pietra nera trovata un secolo fa, vicino al Comitium a Roma. Quella pietra incisa risale alle origini della città. Oggi sappiamo che l'antica eredità indoeuropea ha fortemente influenzato gli inizi di Roma. La parola *sakros* ci pone in relazione diretta con questa eredità indoeuropea e arcaica nella quale interviene regolarmente la radice *sak-*, che ha formato tutto il vocabolario del sacro, già presso gli Ittiti nel secondo millennio, poi presso i Greci, presso i Romani, in Iran, in Germania, in Scandinavia. Questo ricco vocabolario del sacro serve a esprimere un insieme di idee e di concezioni di cui questi popoli si sono serviti, per comprendere l'universo, il cosmo e per situare la condizione umana nel cosmo.

Agli inizi di Roma, la parola *sacer* fa pensare a una potenza speciale, a una forza, a una fecondità legate alla terra, alle acque, agli alberi. Si parla spesso di terra numinosa, con la parola *numinosus* derivante da *numen*, la divinità. Colline e caverne erano considerate come realtà in relazione con la divinità. *Sacer* esprime un'efficacia magico-religiosa. La terra si dice sacra più spesso nel contesto di una funzione materna: procura a tutti gli esseri il nutrimento e i rimedi contro le malattie. Fiumi e fonti sono anch'essi considerati sacri. La trasparenza delle fonti evoca la purezza ma anche un'efficacia per colui che sa utilizzarla. Quando gli autori latini affiancavano l'epiteto *sacer* a un fiume, a una fonte, a un lago, era per sottolineare la potenza operante delle loro acque. La parola *sacer* è applicata anche agli alberi, ai boschetti e ai boschi.

Sakros, *sacer* si trovano nei dialetti italici, nell'etrusco, nell'ittita (*saklai*) nei dialetti germanici (*sakan*), nel greco *hagios*. Nelle lingue il verbo designa l'azione, le attività umane e le altre, al passato, al presente, al futuro. La radice *sak-* ha formato il verbo *sancire* che significa «conferire validità e realtà a qualcosa, far sì che qualcosa esista». Se facciamo una sintesi dei nostri dati, dobbiamo concludere che attraverso il vocabolario del sacro, i popoli indoeuropei d'Asia e d'Europa hanno cercato di capire e di esprimere le strutture della realtà, l'ordine fondamentale delle cose e degli esseri. L'analisi del vocabolario del sacro ci ha fatto giungere a Eliade, che non ha smesso di ripetere: «Il sacro è il reale»[4].

[4] M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Boringhieri, Torino 1984[3].

L'uomo alla scoperta delle strutture del reale

Prendo come punto di partenza, le nostre ricerche sull'*espressione del sacro nelle grandi religioni*, 3 volumi, Lovanio-Nuova e il volume *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*[5]. Il vocabolario creato dall'uomo per parlare della sua ricerca delle strutture del reale, cioè il vocabolario del sacro è un testimone inconfutabile della sua coscienza e del suo pensiero. Considero tali ricerche capitali per la nostra epoca.

Da dove è partito il cammino della coscienza, del pensiero dell'immaginario, della riflessione sul sacro? La risposta a quella domanda è chiara. Sono le manifestazioni del cosmo che hanno permesso e stimolato quel cammino. La volta celeste ne è l'elemento principale perché ha risvegliato nell'uomo la coscienza di una trascendenza, una realtà che supera questo mondo. Da quando è un uomo *erectus*, ha contemplato la volta celeste, il sole, la luna, gli astri. Ha ammirato il fenomeno misterioso della vegetazione, degli alberi, delle foreste, della primavera, dell'estate, dell'autunno, la crescita, la maturazione, i frutti. Vede che il cosmo comporta un eterno ritorno. Ha potuto osservare per tutta la giornata i paesaggi, le montagne e i laghi, le pianure e i fiumi. Ogni giorno assiste al sorgere, alla corsa e al tramonto del sole. È testimone della crescita e della decrescenza della luna. Approfittando di questa moltitudine di manifestazioni dell'ambiente, l'uomo ha cercato e cerca sempre di capire le strutture del reale e la propria condizione umana nel cosmo.

Interrogando i documenti che l'uomo ci ha lasciato dall'età paleolitica, constatiamo che presso tutti i popoli, la domanda fondamentale e prima è quella delle origini. Questa domanda si pone partendo dall'ambiente, dalle manifestazioni dell'ambiente. Anzi, è l'ambiente che ha modellato la concezione che l'uomo si fa delle origini, della sua condizione, come ha modellato la scoperta del sacro e l'esperienza religiosa (in questa esperienza trovano luogo tutti i miti cosmogonici e i miti di creazione come pure le dottrine cosmogoniche dei popoli). Basta confrontare le cosmogonie e le antropogonie della Mesopotamia e dell'Egitto per convincersene. In Mesopotamia la natura umana è considerata in modo pessimista. Invece, l'Egitto ha espresso una dottrina ottimista della condizione umana.

Gli Egizi hanno chiaramente elaborato la loro concezione del mondo e delle sue origini meditando sull'ambiente: sorgere quotidiano del sole e ogni sera la sua immersione ad ovest; un cielo luminoso e un sole quotidiano in questo paese che non conosceva pioggia; il Nilo, fiume divino, con la sua piena regolare e l'inondazione annuale della valle; dopo l'inondazione una vegetazione lussureggiante su una terra che aveva ritrovato la sua fecondità della creazione poiché dava fino a tre messi. Per l'uomo della valle del Nilo, questo ambiente ha mo-

[5] J. Ries (a cura di), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, vol. I, *Proche-Orient ancien et traditions bibliques* (1978), vol. II, *Peuples indo-européenns et asianiques, hindouisme, bouddhisme, religion égyptienne, gnosticisme, islam* (1983), vol. III, *Mazdéisme, cultes isiaques, religion grecque, Nouveau Testament, vie de l'homo religiosus* (1986), Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve; Id., *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1995[3]; Id., *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni*, Jaca Book, Milano 2006.

dellato il volto del sacro, figure divine nei quarantadue territori chiamati *nomi* dalla parola greca *nomos*; le tre grandi teologie della creazione; il dio Ra; il dio Nilo (Hapi). L'insieme delle manifestazioni cosmiche in Egitto fu decisivo per la formazione del pensiero religioso egizio.

Questo popolo ha immaginato la nascita del mondo secondo il modello annuale della configurazione cosmica della valle del Nilo. L'archetipo della creazione è la valle del Nilo, la piena, l'inondazione, i villaggi e le dighe che emergono dall'acqua, poi, quando le acque si sono ritirate, la valle verdeggiante che si copre di mille forme della vita. In Egitto, concezione del sacro e ambiente erano legate.

La manifestazione del sacro: ierofania

Il vocabolario del sacro è un cammino che ci conduce all'esperienza religiosa fatta dall'uomo. Questa esperienza è condizionata e modellata dall'ambiente, il che spiega, per esempio, le somiglianze e le differenze della concezione mesopotamica e della concezione egizia, due delle più belle culture antiche. Facciamo un terzo passo. L'uomo della valle dell'Eufrate e l'uomo della valle del Nilo hanno capito che, al di là dell'ambiente, esisteva una forza misteriosa e reale che superava il cosmo, il mondo visibile, l'ambiente, l'uomo. Nei confronti di questi elementi, questa Forza era una Trascendenza. Ciò significa che per entrare in relazione con essa, bisogna prendere la direzione verticale.

La manifestazione di questa Trascendenza è, agli occhi dell'*homo religiosus*, l'esperienza del sacro. A questa manifestazione percepita dall'uomo, Eliade ha dato un nome: ierofania[6].

In ogni ierofania esistono tre elementi inseparabili ma distinti. L'elemento più vicino all'uomo è l'oggetto visibile: un uomo, un albero, il sole, la luna, gli astri, una pietra, un altare, un tempio. Tutto ciò costituisce l'ambiente. Esiste un elemento invisibile percepito dall'uomo: il divino, il numinoso, dalla parola latina *numen*, divinità, il Trascendente, una Realtà, una Forza. Per parlare di questo elemento invisibile e trascendente, l'uomo ha inventato molti nomi. Il più ricorrente è Dio, Divinità, dalla radice indoeuropea *diu-* che designa un essere luminoso celeste. Ma ecco un terzo elemento, la sacralità, una nuova dimensione di cui si riveste quest'uomo, di cui è rivestito questo oggetto attraverso il quale il sacro si manifesta. Il prete è un uomo ma è rivestito di sacralità, una partecipazione a una forza misteriosa. Il tempio è un edificio, uno spazio architettonico inscritto in un'area geografica, ma l'uomo religioso lo percepisce come spazio che ha una dimensione misteriosa e sacrale.

2. *Il sacro, l'ambiente e il simbolo*

Il sacro gioca un ruolo di mediatore tra l'uomo e la realtà invisibile. L'essere o l'oggetto rivestito della dimensione sacrale costituisce il mezzo di entrare in comunicazione con la po-

6 M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, cit.

tenza sovrannaturale, con il divino, con Dio. Questo essere o questo oggetto è un mezzo e un segno che permette il passaggio dal visibile all'invisibile. In ogni ierofania il ruolo di mediazione appartiene alla simbolica. Non esiste solo un passaggio dal visibile all'invisibile. Il simbolo è un segno concreto che porta con sé una capacità di crescita e di conoscenza. Il simbolo realizza un'apertura al di là dello spazio immediato. Ci soffermiamo ora sul ruolo simbolico dell'ambiente come linguaggio del sacro.

La volta celeste

Inutile dire che la volta celeste costituisce il primo elemento dell'ambiente. Il suo ruolo simbolico è capitale per la vita dell'uomo. La semplice contemplazione della volta celeste provoca nella coscienza dell'uomo l'esperienza di una forza e di una sacralità. Normalmente inaccessibili all'uomo, le zone celesti hanno il prestigio della trascendenza. Nelle religioni, il cielo è la dimora degli dei, di Dio. Mircea Eliade ha fatto notare che, se la contemplazione della volta celeste gioca un ruolo simbolico primordiale nella coscienza religiosa dell'uomo, non si tratta di una deduzione logica, ma di un dato immediato legato al fatto che, attraverso la contemplazione della volta celeste, l'uomo prende coscienza della sua posizione nell'universo.

Simbolo quasi universale, la, volta celeste significa la Trascendenza, la Forza, l'Immortalità. Si tratta di una ierofania inestinguibile perché al cielo sono legati il sole, la luna, gli astri, il fulmine, la pioggia, l'arcobaleno, le meteore, le tempeste. Come regolatore dell'ordine cosmico, il cielo è considerato come archetipo dei signori della terra. Così in Cina l'imperatore è chiamato figlio del Cielo. In Egitto è la dea Nut, curvata a forma di volta, che simbolizza il cielo: i suoi piedi toccano il suolo a occidente, le sue mani a oriente. Nella sua curva percorsa dal sole, la dea avvolge l'intero cosmo. La dea Nut personifica tutto lo spazio celeste ed è chiamata «la madre degli dei e degli uomini».

La terra

Assieme alla volta celeste, la terra costituisce il secondo simbolo primordiale attraverso il quale l'uomo accede al mistero del fondamento delle cose.

La terra è legata al mistero della creazione primordiale e attraverso la sua inesauribile fecondità al mistero della creazione continuata. Considerata come sostanza universale, chiamata *prakṛti* in India, *caos* in Egitto, essa è secondo la Bibbia la materia prima della creazione. Nella religione vedica, la terra simbolizza le funzioni materne. È fonte dell'essere e della vita. Assimilata alla madre è simbolo della fecondità e di rigenerazione. Nella teogonia di Esiodo, partorisce il cielo (Urano) e finirà per portare in Grecia il nome di Grande Madre.

La terra è associata al cielo. È anche un *Leitmotiv* delle mitologie. Il cielo è la divinità suprema. La terra è la sua compagna. In questo senso la terra e la donna sono spesso assimilate l'una e l'altra; campi seminati, aratura, parto e raccolto, lavoro agricolo e atto di generazione, raccolta dei frutti e allattamento del bambino. Così, presso molte popolazioni le donne incin-

te sono chiamate a gettare grano nei solchi, perché è la promessa di un buon raccolto. Siamo in presenza del rispetto per la donna creatrice del genere umano e del simbolo della sacralità e della fecondità femminile. Abbiamo un'eco di questa sacralità nel Corano (11,223): «Le vostre donne sono per voi come dei campi». Possiamo parlare di una trilogia: la terra, la donna, la fecondità costituiscono una vera e propria ierofania cosmica.

In molte culture, i miti parlano di una ierogamia, cioè di un matrimonio sacro fra il cielo e la terra. Grazie a quello, la terra produce delle forme viventi. È una vera madre che dispone di un'inesauribile potenza creatrice. La solidarietà fra la donna e la terra è uno dei tratti delle società agricole. La terra è Madre perché genera forme viventi, traendole dalla propria sostanza perché tutto ciò che esce dalla terra è dotato di vita. Il grano che torna alla terra diventa fonte di vita. Venuto dalla terra l'uomo stesso è divenuto un essere vivente.

Questi pochi dati mostrano che il cielo e la terra sono fonti e riserve del sacro, il che esige da parte dell'uomo rispetto e venerazione. La storia delle religioni illustra ciò in modo stupendo.

La luce

Inseparabile dalla volta celeste diurna a causa del sole e dalla volta celeste notturna a causa della luna e delle stelle, la luce gioca un ruolo di primo piano nelle ierofanie. Nella Bibbia, in India, in Cina, la creazione è una separazione di luci e di tenebre che si confondevano. Così, la luce è un'espressione di forze creatrici del cielo, della sua potenza e della sua presenza. La sua scomparsa genera il terrore e questo ha dato luogo a numerosi riti talvolta crudeli. In Mesopotamia, in occasione di un'eclissi di sole o di luna si accendevano fuochi per vincere il terrore delle tenebre. Gli Aztechi e altri popoli dell'America precolombiana immolavano ogni giorno degli esseri viventi per nutrire e mantenere la luce celeste. L'Egitto invece ha assimilato il destino dell'uomo alla nascita e alla rinascita della luce: scomparsa ogni sera, la luce ritornava al mattino e diveniva così il simbolo dell'immortalità.

In Mesopotamia, ogni ierofania è contrassegnata dalla luce; la testa degli dei è luminosa. È circondata da un'aureola che è poi stata ripresa nell'agiografia cristiana. Ma la Bibbia rifiuta ogni speculazione su un dio solare o lunare. La luce è qui il simbolo della vita, della salvezza, della felicità accordata da Dio. Il Messia è annunciato come un messaggero di luce. La simbolica cristiana riprende e prolunga il tema della luce che troviamo particolarmente sviluppato nel Vangelo di Giovanni. Nei Padri della Chiesa la luce è soprattutto il simbolo del mondo celeste e dell'immortalità.

La montagna

Il simbolismo della montagna è molto ricco. Deriva innanzitutto dal simbolo dell'altezza e in questo è legato alla volta celeste. La montagna è ritta, è verticale e diretta alla volta celeste. Alta si avvicina al cielo e così partecipa alla forza e alla trascendenza. La montagna deriva in secondo luogo dal simbolismo del centro. È l'asse del mondo, la dimora degli dei, il luogo in

cui l'uomo può raggiungere la divinità. Come centro essa è anche punto di incontro del cielo e della terra, scala che l'uomo sale con fatica verso le cime del mondo al fine di raggiungere il mondo celeste o almeno di avvicinarsene. Come simbolo dell'altezza e simbolo del centro, la montagna è legata all'esperienza del sacro. Lo è in modo eminente come luogo privilegiato di teofanie e ierofanie.

La storia delle religioni dispone di una ricca documentazione sulle montagne sacre. L'Olimpo è il luogo di soggiorno degli dei greci. In India il monte mitico Meru è considerato come l'asse del mondo, il luogo di soggiorno degli dei e in particolare la dimora d'Indra. Un'altra montagna, il Kailāsa, è la residenza di Śiva. In Anatolia, la montagna costituisce una delle principali manifestazioni del sacro. Presso gli Ittiti i sacerdoti si arrampicano sui picchi e le cime per incontrare i grandi dei. In Mesopotamia le *ziggurat*, vere sostitute della montagna in paesi piatti, sono i luoghi dai quali gli dei scendono tra i loro fedeli che li aspettano. Nella mitologia dei Turchi e dei Mongoli le montagne giocano un ruolo importante culla della razza, luogo boscoso e innevato, inaccessibile e misterioso. I miti giapponesi della montagna sono particolarmente importanti.

La Bibbia ci presenta un simbolismo ricco e coerente della montagna sacra. Qui non si tratta più di miti o di leggende ma di luoghi che evocano esperienze storiche. Tutta la storia santa è dominata dalla teofania del Sinai (Es 19 e 24). Jahvè vi si è rivelato a Mosè e vi ha stretto alleanza con Israele. Il Sinai è divenuto un archetipo che riprodurrà i suoi effetti nel corso della storia di Israele. Nel racconto del Sinai troviamo il tema del recinto sacro, l'altare sul quale si perpetua il mistero dell'incontro dell'uomo con Dio, l'assemblea del popolo simbolizzata dalle dodici stele in pietra. Il tempio naturale del Sinai diventa il prototipo e il luogo di rivelazione del Tempio da costruire sulla collina di Sion, replica mistica del Sinai. Tutta una linea direttrice ci conduce dal Sinai al monte Sion dove Gerusalemme diventerà il centro sacro del mondo. Nuovo Sinai, la montagna santa di Sion, riceverà l'arca dell'alleanza. Una nuova trilogia si impone: città santa, montagna santa, Tempio di Jahvè.

Troviamo nel Nuovo Testamento il simbolismo della montagna, resa sacra dai gesti di Gesù: proclamazione delle beatitudini sulla collina, predica del regno sulla montagna, teofania della trasfigurazione, morte e resurrezione sul Golgota, ascensione dal monte degli olivi. Il sermone sulla montagna risponde nella nuova alleanza alla legge promulgata sul Sinai. È sulla montagna che Dio comunica la sua rivelazione e che l'uomo va per adorare Dio.

Il salmo quarantotto celebra una catena sacra: Dio, Montagna santa di Sion, Città e palazzo di Dio, cittadella e Tempio di Jahvè, centro del mondo. Questo salmo sintetizza la geografia del sacro biblico: Sinai, Oreb, Sion, Tabor, Garizim, Carmelo. Altri salmi scandiscono l'ascensione del popolo eletto verso queste cime. A questa geografia sacra biblica risponde il Nuovo Testamento: montagna delle beatitudini, della trasfigurazione, del calvario e dell'ascensione. Dall'origine del cristianesimo le montagne simbolizzano i centri di iniziazione all'ascesi, formati dai padri del deserto.

L'albero

Nell'ambiente dell'uomo il posto dell'albero è sicuramente di importanza primaria e questo spiega la sottolineatura della sua simbolica nelle religioni e nelle culture.

Ogni albero è portatore di una simbolica specifica. Il *pippal*, fico di linfa rossa degli *stūpa* buddhisti e dei templi indù, è un segno di fecondità. Il frassino o la quercia Yggdrasill delle regioni scandinave è l'albero mitico, asse e supporto del mondo. È sostenuto da tre radici che si immergono nell'ambito degli dei. Il pino del culto di Attis, col suo manto sempre verde unito all'incorruttibilità della radice, è un simbolo di immortalità. In Egitto, nei campi mitici di Ialou, il sicomoro permette l'epifania degli dei e delle dee. Dà protezione e sicurezza. Nei misteri di Osiride il *djed*, un albero diramato è segno della giovinezza permanente di una vita senza fine. Un sigillo del terzo millennio scoperto a Mohenjo-Daro, nella valle dell'Indo, presenta l'epifania di una dea tra due rami di *pippal*. Verso di lei si dirigono in processione sette ragazze.

L'albero esprime il mistero del legame tra terra e cielo, della crescita in direzione del cielo, dell'espansione della vita sulla terra, e della vita che viene dal cielo perché spesso l'albero è presentato rovesciato con le radici dalla parte della volta celeste. Più di una volta, il cosmo vivente è rappresentato da un albero. È il caso del Messico, della Cina, e dell'India. I miti celebrano l'albero cosmico con le sue tre regioni: le radici simbolizzano il mondo degli inferi; il tronco significa la vita terrestre, soprattutto umana, i rami sono l'immagine del mondo celeste.

La Bibbia parla di alberi sacri conosciuti dai popoli vicini: il cedro del Libano, gigantesco e prestigioso, che vive molti millenni, l'ulivo noto per i suoi frutti e il suo olio; il pioppo, simbolo verticale per eccellenza, il cipresso, con il suo fogliame sempre verde, simbolo della vita eterna.

Attestata già in Egitto, a Cnosso e a Creta dalla prima antichità la croce diventa per i cristiani il simbolo per eccellenza. Collega il cristiano al mistero dell'albero della vita del paradiso, all'albero della conoscenza del bene e del male. L'archetipo dell'albero si trova nel giardino dell'Eden perché il terzo giorno furono creati gli alberi da frutto (Gn 1,29). Ma è nel giardino dell'Eden che l'albero della conoscenza del bene e del male ha determinato la condizione umana. Se fu all'origine della caduta è anche all'origine della salvezza. San Giovanni scrive che Dio dà al vincitore il frutto dell'albero della vita (Ap 2,7).

Prendendo possesso della terra santa, i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe l'hanno resa sacra, tramite un culto fatto al Dio. In questo culto troviamo delle steli, degli altari e degli alberi. Il più celebre è la quercia di Mambré. Steli, altari e alberi determinano il luogo sacro, la dimora di Dio in mezzo al suo popolo.

Simbolo del mistero della vita e del sacro, l'albero si trova all'ingresso dei templi. È il guardiano della soglia e segno che il fedele che entra nel santuario passa nel mondo del sacro. I cristiani hanno continuato la tradizione millenaria e hanno piantato l'albero davanti al portale delle loro chiese. Le sculture, i mosaici e le vetrate delle basiliche e delle cattedrali, luoghi sacri per eccellenza, hanno sviluppato a profusione il tema biblico dell'albero. Il profeta Isaia ha parlato dell'albero di Jesse da cui uscirà un pollone sul quale riposerà lo Spirito di saggezza e d'intelligenza, di consiglio, di forza, di conoscenza e di paura di Dio (Is 11,1-2). Quest'albero è divenuto nell'arte cristiana un vero e proprio fascio di simboli.

Un'espressione di una ricchezza non comune si trova in un mosaico del pavimento della cattedrale d'Otranto. Data del XII secolo. Nei rami di un albero maestoso troviamo tutta la storia della vita umana. L'artista ha ripreso simultaneamente l'albero, della croce, l'albero della vita e l'albero cosmico. È la presentazione del mondo nella sua totalità.

L'acqua

Con la montagna e l'albero, l'acqua costituisce una trilogia sacra. Essa è fonte di vita. Purifica e fa rinascere. È fonte e origine, matrice e fondamento del mondo, essenza di vegetazione, elisir d'immortalità, principio di purificazione e di guarigione. Nelle tradizioni vedica, egiziana, ebrea e cristiana, simbolizza l'origine della creazione. Nei miti, nei rituali, nelle cosmogonie, l'acqua precede le forme che saranno create. È il supporto della creazione.

Ricettacolo di ogni germe di vita, l'acqua purifica, guarisce e ringiovanisce: è il tema dell'acqua viva veicolato dai miti, dai testi sacri, dai rituali e dalle tradizioni religiose. In India i fiumi, le sorgenti e i laghi sono sacri. L'archetipo dell'acqua sacra è il Gange. Gli indù fanno dei pellegrinaggi alle sorgenti del Gange e al Gange stesso nella città santa di Benares. La cremazione sulla riva del Gange e la dispersione delle ceneri nell'acqua del fiume danno la certezza dell'immortalità. In Egitto, il Nilo, Hapi, è un dio che feconda la terra tramite l'inondazione. Già i testi delle piramidi, alla metà del terzo millennio, proclamano che il Nilo è il dio Osiride che fa germogliare il grano per nutrire gli uomini. La Bibbia (2 Re 5,1-27) ci offre il racconto del viaggio di Naaman il Siriano, che il profeta invita a bagnarsi nelle acque del Giordano per ottenere la guarigione dalla lebbra. La credenza nella rigenerazione rituale attraverso le acque spiega i riti di immersione di statue di dei in laghi sacri: statua della dea Cibele a Pessinonte, statua della dea Afrodite a Paphos, due celebrazioni celebri.

I racconti del diluvio attestano la distruzione dell'umanità peccatrice con l'acqua e la nascita di una nuova umanità, resa sacra dalla forza dell'acqua. Il diluvio distrugge le forme rovinate e invecchiate e fa nascere una nuova epoca. Siamo in presenza di concezioni cicliche del tempo legate alla credenza in un perpetuo ritorno. I miti del diluvio conservano la memoria di continenti inghiottiti dagli oceani. È il caso di Atlantide. È anche il caso del diluvio biblico.

La simbolica dell'acqua spiega l'importanza dei culti di cui abbiamo tracce fin dal Neolitico. Omero conosceva il culto dei fiumi. Per i Greci le ninfe erano le divinità delle acque correnti, delle sorgenti e delle fontane. Il numero di sorgenti e di fontane benefiche e miracolose è impressionante. Questo culto popolare era talmente radicato nel subcosciente che la Chiesa ha permesso queste devozioni, ma volgendo lo sguardo dei cristiani verso la simbologia dell'acqua del battesimo.

In occasione del pellegrinaggio alla Mecca, il musulmano beve l'acqua della sorgente *zamzam*, il pozzo sacro che si trova nell'angolo della *ka'ba* e, secondo la tradizione islamica, collegato ad Abramo. Quest'acqua è una fonte di *baraka* poiché stimola l'appetito, il vigore fisico e la forza morale. Assiste il fedele nei suoi ultimi istanti. Numerosi sono i pellegrini della Mecca che portano il lenzuolo che li coprirà quando moriranno. Immerso nell'acqua sacra asciugato sul pavimento della grande moschea, diviene strumento di immortalità.

Tutta questa simbolica sacrale si ritrova nel battesimo cristiano. Annunciato da Gesù nel dialogo con la Samaritana (Gv 4,7-15) il battesimo costituisce l'immersione nell'acqua in vista di una nascita alla vita divina (Rm 6,4). Il libro *Pastore di Hermas*, un trattato del II secolo, vede alcuni morti scendere nel fonte battesimale e dei vivi uscirne. I Padri della Chiesa hanno messo in luce la straordinaria polivalenza del battesimo e dell'acqua del battesimo.

3. L'ambiente e l'esperienza del sacro

La nostra riflessione sul sacro e l'ambiente ci ha condotti a presentare due trilogie che sono strutture cosmiche raddoppiate di un simbolismo sacrale molto ricco per l'uomo. Nella prima trilogia troviamo la volta celeste, la terra e la luce, tre componenti universali dell'ambiente. La seconda trilogia è più limitata nel suo contesto geografico ma è anch'essa di una grande ricchezza simbolica; la montagna, l'albero, l'acqua. Queste due trilogie sono dei supporti di ierofanie, cioè dei mezzi attraverso i quali si realizzano le manifestazioni del sacro. In altre parole, i sei grandi simboli che abbiamo appena passato in rassegna intervengono nell'esperienza del sacro e giocano un ruolo eminente nella vita religiosa. Non li riprenderemo uno per uno, ma in una sintesi molto breve suggeriremo la loro azione nel sacro vissuto dall'uomo.

L'uomo e lo spazio sacro

Lo spazio sacro fa parte della coscienza e della vita dell'uomo. Le recenti scoperte fatte in Vicino Oriente mostrano che il fenomeno della sedentarizzazione non è un fenomeno innanzitutto economico, derivante dall'invenzione dell'agricoltura. L'uomo agricoltore, sappiamo, ha sostituito l'uomo cacciatore. L'agricoltore era obbligato a rimanere vicino ai suoi campi. Ora, oggi constatiamo che l'uomo si è prima stabilito. Diventato sedentario, si è messo a coltivare la terra. La sedentarizzazione è innanzitutto un fatto culturale, peraltro legato allo sviluppo della coscienza dell'uomo. Le grotte preistoriche come quelle di Rouffignac e Lascaux (20000 a.C.) ci danno prove di riti di iniziazione: erano luoghi sacri, spazi sacri per l'iniziazione. Da quel momento i clan umani dovevano rimanere vicini a quelle grotte per poter recarsi in questi luoghi sacri con gli adolescenti che vi ricevevano la loro iniziazione. Queste grotte erano spazi ierofanici.

La nozione di spazio ierofanico è importante nella vita dell'uomo. La mitologia della fondazione delle città ci invita a guardare una pratica millenaria. Quando i Romani fondavano una città, le davano un nome generico *urbs*, dal verbo *urvo*, arare. È da quel verbo che viene *orbis*, il cerchio. Il racconto della fondazione di Roma ci parla di un solco tracciato per delimitare lo spazio nel quale si sarebbe vissuto, lo spazio della *Roma sacra*. In questo spazio le strade si tagliavano ad angolo retto e così davano la direzione dei quattro punti cardinali. Questo dato storico trova sbocco su due principi che hanno guidato l'uomo religioso: lo spazio sacro è in primo luogo separato dal resto del mondo che permette a un gruppo di vivere

secondo la propria cultura; ma nello stesso tempo esiste una conformità con il cosmo, un'inserzione cosmica. Cerchio e quadrato, *Roma quadrata* e *urbs*, luogo sacro che permette all'uomo, alla comunità di inscriversi nel cosmo sono dati storici che ritroviamo in India a Mohenjo-Daro e a Harappa, due città costruite più di quattromila anni fa. Capiamo meglio il *maṇḍala* indù e buddhista, cioè un cerchio che circonda un quadrato. I buddhisti si servono di questa figura nella meditazione. Per essi è un'immagine del mondo. Al centro si trova il monte Meru, dimora degli dei.

Carl Gustav Jung ha fatto una serie di osservazioni che ci impressionano. Dei malati mentali, nelle loro crisi di nervi e nei loro sogni, hanno disegnato questa figura del *maṇḍala*, dell'*orbis* e della *Roma quadrata*, un dato che troviamo anche nelle fondazione di villaggi presso le popolazioni africane senza scrittura. Siamo in presenza di un fenomeno universale, iscritto nella coscienza stessa dell'uomo, cioè nell'inconscio collettivo, per parlare come Jung.

Il sacro e il simbolo del centro

La nozione fondamentale di spazio sacro ci conduce a considerare un ultimo elemento veramente essenziale nell'esperienza dell'uomo religioso: il centro come luogo del sacro. Il cerchio, il quadrato, la croce e il centro sono simboli fondamentali che rivelano una modalità del reale e una struttura del cosmo che non sono evidenti al semplice livello dell'esperienza. Su questo punto esiste un accordo unanime dei simbolisti. Il centro è il fuoco da cui parte il movimento: è l'uno che dà la nascita e il dinamismo al molteplice. È anche il punto di convergenza in cui si raggruppano le forze e in cui i raggi della ruota si raggiungono. Il centro è un simbolo essenzialmente dinamico perché fondatore, supporto e ricevitore di forze.

Gli esempi non mancano. Presso le popolazioni arcaiche, il centro totemico è il luogo delle rivelazioni primordiali, della ripetizione di gesti rituali che, attraverso l'iniziazione, consentono di raggiungere le potenze originarie. È lo spazio sacro in cui si trovano la montagna sacra, l'albero che simboleggia l'asse cosmico. È la collina originaria delle cosmogonie egizie, l'*omphalos* cosmico presso i Greci. Come spazio sacro, sorgente e collettore di forze, il centro costituisce una ierofania, una manifestazione del sacro. È legato all'esperienza dell'uomo nel cosmo. Ben presto, l'uomo ha preso coscienza del valore ierofanico del centro e già all'epoca neolitica ne preservava l'accesso grazie al labirinto nel quale solo l'iniziato era in grado di procedere fino al luogo sacro. Così, si manifesta, secondo Mircea Eliade, la dialettica paradossale del centro: accessibile e inaccessibile, unico ma aperto agli uomini.

Il centro è il punto di partenza della creazione. In Mesopotamia l'uomo è stato plasmato a *Dur-an-ki*, incrocio del cielo e della terra, nel giardino dell'Eden nella tradizione biblica, sulla collina di sabbia a Heliopolis, su un'isola a Hermopolis. Così, l'uomo si trova al centro della creazione. Al centro del mondo si colloca la città archetipale: Gerusalemme, Roma, Babilonia, Menphis. Se il centro è percepito come unico in cielo, non è unico sulla terra, perché ogni popolo, ogni religione ha i suoi centri fondatori, luoghi sacri degli avvenimenti primordiali in cui si realizza una nuova creazione, in cui l'uomo ritrova le sue radici o riprende contatto con l'essere creatore e dove può reintegrare il tempo delle sue origini. I documenti ab-

bondano: spazi e luoghi sacri, templi, santuari, montagne, grotte, caverne, praterie, boschi. Abbiamo che fare con una vera e propria geografia sacra.

Nelle religioni arcaiche questa geografia sacra è retta dai miti che fanno riferimento ad avvenimenti primordiali, cosmogonie, creazione dell'uomo, della tribù, degli animali, delle piante. Nelle grandi religioni del Vicino Oriente, dell'Egitto dell'India, i miti giocano un ruolo importante: residenza degli dei, luoghi di antiche teofanie divenuti cittadelle del sacro, grandi santuari degli dei e delle dee, laghi e fiumi sacri, sorgenti della rinascita dell'uomo attraverso la purificazione, luoghi fondatori del buddhismo. Nel mondo biblico è la Gerusalemme celeste, archetipo della città degli uomini e della città futura, che si trova al centro del mondo. L'islam ha mantenuto i luoghi sacri della vita del Profeta e soprattutto la Mecca che permette l'incontro dei fedeli con l'antenato fondatore Abramo e la marcia sui passi del profeta Muḥammad.

I cristiani hanno localizzato i luoghi più significativi della vita di Gesù: Betlemme, Nazareth, Cafarnao, Collina delle beatitudini, Gerusalemme, il Calvario. I due millenni di tradizioni cristiane furono di una fecondità straordinaria sulle tracce della geografia del sacro. Disponiamo di un vero e proprio atlante che ci dà una visione della ricchezza dell'esperienza del sacro nel popolo cristiano.

Se il centro è luogo della creazione, è anche il luogo dell'esperienza del sacro vissuto. Al centro si trova il bosco sacro, il lago sacro, la montagna, la città santa. Si tratta di spazi rivestiti di una dimensione sacrale a causa della presenza di una forza divina. Questa forza proviene da una realtà fondatrice: Dio, Profeta, Santo, Teofania, Ierofania. Questo luogo è un luogo nel quale l'uomo può vivere un'esperienza che avrà ripercussioni sulla sua vita Appena il pellegrino musulmano ha varcato il recinto dei luoghi sacri alla Mecca, entra in uno stato di sacralizzazione segnato dallo spogliarsi dei propri vestiti, dal cambio degli abiti, dal digiuno e dai rigori dell'austerità.

Grazie al centro, l'uomo fa il collegamento tra il principio e la fine, fra la creazione e il suo compimento, tra il visibile e l'invisibile. Ma per lui, il centro è anche il perno su cui ruota la sua vita. Ogni pellegrinaggio ha come meta un centro nel quale il pellegrino vive un'esperienza del sacro e opera una conversione nella sua vita.

4. Conclusioni e prospettive

La relazione che si conclude non deriva né dall'esegesi biblica, né dal discorso letterario o politico, né dal genere sociologico. Si tratta di un'ermeneutica che ha come punto d'appoggio l'antropologia, cioè l'uomo religioso e la sua esperienza del sacro attraverso l'ambiente e la cultura, che modellano la sua vita.

Da quasi due milioni di anni, la coscienza dell'uomo ha cominciato a risvegliarsi e ha permesso l'irresistibile risalita che conduce dall'alfa all'omega, dalla doppia lama degli utensili alla costruzione dei computer, dalla marcia nella savana a quella sulla luna. Per realizzare queste prodezze sono occorsi millenni durante i quali l'uomo ha mobilitato l'ambiente: il cie-

lo e la terra, le montagne e i laghi, la luna e le acque, la luce e le tenebre, gli alberi e le piante. Senza posa si è messo in cerca della realtà ultima, del senso del cosmo e della vita. Partendo dall'ambiente ha scoperto, al di là degli esseri e delle cose visibili, il senso dell'invisibile. Il simbolo gli ha permesso di aprire la sua coscienza al mistero della creazione e della vita e di fare l'esperienza del sacro.

Duemila anni fa l'*Homo sapiens sapiens* ha ascoltato una parola vivente, il Verbo di Dio, creatore del mondo, *pantocrator* e *cosmocrator* come dice la teologia orientale. Questa parola eterna di Dio ha preso un nome e una natura umana: *Verbum caro factum est*. Per insegnare all'uomo i misteri divini e la dignità della natura umana, Gesù di Nazareth si è servito delle parabole del Regno. Si è servito del cielo e della terra, del sole, della luna, della pioggia e delle tempeste, della montagna e del lago, della luce e delle tenebre, degli alberi, delle piante e dei frutti, degli uccelli del cielo e dei gigli dei campi, del seminatore, del campo e del grano, del lavoro dell'uomo e delle scene della vita quotidiana. A tutte queste realtà che compongono l'ambiente dell'uomo ha dato un senso nuovo, un simbolismo messianico che compie il passaggio dal visibile all'invisibile, in vista di rivelare i misteri di Dio. Grazie alle parabole del Regno il simbolismo cosmico si è trasformato in rivelazione del Regno e la Gerusalemme celeste è discesa dal cielo sulla terra. Il sacro delle religioni antiche si è trasformato in beni messianici. Per i cristiani il Golgota diventa la montagna santa e l'asse del mondo. Grazie all'appoggio delle realtà del sacro cosmico e dell'ambiente, la parola di Dio diventa viva per l'orecchio umano e per l'uomo essa è parola di Vita.

Bibliografia

G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, PUF, Paris 1957, 2004[9] [tr. it. *La poetica dello spazio*, a cura di E. Catalano, Dedalo, Bari 2006[6]].

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1948, 1974[6] [tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini, V. Vacca, G. Riccardo, Bollati Boringhieri, Torino 1999[2]].

ID., *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952 [tr. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo mistico-religioso*, Jaca Book, Milano 1981].

J. RENAULT-MISKOVSKY, *L'environnement au temps de la préhistoire: methodes et modèles*, Masson, Paris 1986 [tr. it. *L'ambiente nella preistoria: metodi e modelli*, prefazione di H. de Lumley, Jaca Book, Milano 1987].

J. RIES, CH.M. TERNES (a cura di), *Symbolisme et expérience de la lumière dans les grandes religions*, Brepols, Turnhout 2002 [ed. it. *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, Jaca Book, Milano 1993].

J. VIDAL, *Simbolo*, in P. POUPARD (a cura di), *Grande dizionario delle religioni*, Cittadella-Piemme, Assisi-Casale Monferrato 1990, pp. 1970-1977.

Capitolo quarto
MITO

I. Il senso del termine greco *mythos*

In greco antico il vocabolo *mythos* ha due accezioni generali: parola e racconto[1].

Alla prima accezione corrispondono i seguenti significati: parola, parola pubblica, conversazione, oggetto della conversazione, pensiero, pensiero espresso, messaggio.

All'accezione che significa «racconto» corrispondono i seguenti significati: narrazione, finzione opposta alla realtà, favola, trama di una commedia o di una tragedia.

L'etimologia rimanda alla radice indoeuropea *meudh*, *mudh*, che fa riferimento al ricordarsi, al pensare, al pensiero[2].

Il significato è duplice:

1) il pensiero non espresso, l'idea = *Gedanke*;

2) il pensiero espresso = *Wort*, cioè:

a) la «parola» nel suo senso più ampio: sentenza, discorso, risposta, proposizione, promessa;

b) il contenuto di questa «parola»: il messaggio, la storia, la relazione dei fatti, il racconto nelle sue diverse forme (storia antica, leggenda, racconto, favola, epopea).

All'inizio, nel dialetto ionico di Omero, il termine *mythos* avrebbe avuto lo stesso significato della parola *logos* nel dialetto attico. Ben presto, però, nel mondo greco, l'uso finisce per opporre *mythos* a *logos*. *Logos* è l'espressione della verità: *aletheia*. *Mythos* al contrario significa «qualcos'altro», altro dal vero.

Così, abbiamo una triplice opposizione:

mythos: le storie del meraviglioso; *logos*: una storia vera;

mythos: il mito filosofico di un'idea; *logos*: la sua espressione didattica;

mythos: il mito popolare; *logos*: il sostrato di verità che si trova nel *mythos*.

[1] G.H. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996, *sub voce*.

[2] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, herausgegeben von Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich, Stuttgart 1942, IV, pp. 772- 775 [ed. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di E Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, Paideia, Brescia 1965-1992].

II. Il mito come spiegazione delle origini

1. *Mito e mitografia*

Nell'VIII secolo a.C. Omero (*Iliade* e *Odissea*) ed Esiodo (*Teogonia, Le opere e i giorni*) forniscono i primi documenti mitologici greci nei quali viene descritta la nascita degli dei e, mediante l'azione di questi, la nascita del cosmo. Due secoli più tardi i filosofi ionici (Talete, Eraclito) conducono una critica severa a questa teogonia e a questa cosmogonia, e all'origine delle cose stabiliscono l'esistenza di un principio: per Eraclito di Efeso si tratta del *logos*, un'intelligenza divina. Platone (428-347) raccoglie in un sistema le critiche contro i miti popolari, ma crea egli stesso dei miti filosofici allo scopo di offrire agli uomini delle immagini della verità. Nel III secolo Evemero secolarizza i miti considerandoli come racconti leggendari relativi ad alcuni personaggi storici e ad alcuni avvenimenti reali, una teoria che sarà ripresa dagli apologeti cristiani e dai Padri della Chiesa al fine di mostrare l'inconsistenza degli dei pagani. Ma la corrente di pensiero neoplatonica reagirà vivacemente a tale posizione: per Plutarco, per Massimo di Tiro, per Plotino e Porfirio, il mito è un'immagine che riflette la verità, ne preserva il mistero e tuttavia inizia l'uomo ai segreti divini (Pépin, 1976).

Dopo i lunghi secoli del Medioevo, durante i quali ci si limitò a conservare la memoria dei miti (Seznec, 1980), il Rinascimento riprende i documenti del mondo antico e li paragona con i racconti delle origini trasmessi dalla Bibbia. Questo lavoro comparato prosegue nel secolo dei Lumi. Ma nella sua opera *Scienza Nuova* (1725) G.B. Vico cerca nei miti una chiave di lettura che permetta di comprendere le culture, le civiltà e le religioni antiche. Tramite i miti egli determina le ere dell'umanità (infanzia, adolescenza, età adulta) e nei miti scopre un simbolismo che riflette delle verità eterne. Nel corso del XIX secolo si susseguono scoperte che conducono al costituirsi dei grandi repertori mitografici dei popoli, i quali verranno completati nel XX secolo. Avviata da Vico, l'ermeneutica del mito continua a svilupparsi. Gli ermeneuti romantici vogliono scoprire un linguaggio comune al genere umano. In questo linguaggio simbolico espressione di una verità e di verità, essi cercano anche un messaggio. Schelling (1945) insiste sul contenuto profetico del mito, il quale a suo modo di vedere si colloca nel

processo di una rivelazione che illumina l'umanità. Nelle ricerche mitografiche del XX secolo la storia, la fenomenologia e l'ermeneutica hanno tracciato infiniti solchi in un campo già aperto da tre millenni. Accanto agli studiosi dediti alla definizione di un linguaggio – come per esempio Cl. Lévi Strauss – alcuni ermeneuti provvisti di un'ampia documentazione hanno fornito numerose chiavi interpretative e hanno posto il messaggio del mito sotto una nuova luce. A questo riguardo l'opera di M. Eliade, quella di G. Dumézil e quella di P. Ricoeur sembrano decisive per l'ermeneutica dei miti (H. Limet e J. Ries, 1983).

2. *Natura e funzione del mito*

M. Eliade ha cominciato la sua ricerca svolgendo un procedimento storico duplice: dapprima egli ha interrogato i miti ancora in vita nelle etnie attuali; in seguito ha preso in considerazione i miti dei popoli che hanno avuto un ruolo importante nella storia – Grecia, Egitto, Vicino Oriente, India – ma presso i quali i miti si sono già trasformati ed arricchiti. Infine, insieme a P. Ricoeur, ha tentato di penetrare all'interno del mito e mediante una ricerca fenomenologica ed ermeneutica di scoprirne il senso.

Il mito riferisce avvenimenti che risalgono alle origini, nel tempo primordiale e favoloso degli inizi. Così facendo, esso si riferisce a realtà che esistono nel mondo e di cui esso spiega le origini: cosmo, uomo, piante, animali, vita. Parlando dell'intervento di Esseri soprannaturali, esso descrive l'irruzione del sacro nel mondo. In effetti il mito è «una storia santa dei popoli», strutturata mediante un sistema di simboli. Esso è un significante (Eliade, 1974).

Grazie al mito l'uomo si colloca all'interno del cosmo, ma il mito diventa per lui un modello e stabilisce un comportamento che determina le azioni umane. Rivelando l'esistenza e l'attività di Esseri soprannaturali, di Antenati primordiali, il mito stabilisce un comportamento conforme a tali modelli. L'uomo deve compiere nuovamente l'atto iniziale, poiché esso è un archetipo. La ripetizione dell'atto iniziale proietta l'uomo nel tempo primordiale. Essa abolisce il tempo profano per raggiungere il tempo sacro delle origini.

Il mito ottiene all'azione umana di compiere un'esperienza del sacro. Esso ha la funzione di destare e di mantenere la coscienza di un mondo diverso dal mondo nel quale si svolge la vita di tutti i giorni. Questo presuppone un'iniziazione, cerimonia di un'importanza capitale, poiché senza la conoscenza è impossibile vivere e rivivere l'avvenimento primordiale.

3. *Mito e origini*

I miti *cosmogonici* costituiscono la storia santa dei popoli, una storia coerente che rivela il dramma della creazione del cosmo e dell'uomo e i principi che reggono il processo cosmico e l'esistenza umana. Attraverso i miti cosmogonici, l'uomo arcaico assume a suo modo, e in un simbolismo molto ricco, una storia delle origini. Grazie a questi miti noi comprendiamo la struttura della vita culturale e religiosa dei popoli arcaici.

I miti delle *origini* raccontano e giustificano una situazione nuova che costituisce una modifica del mondo creato. Tra questi vi sono le genealogie, i miti sulle guarigioni, i miti sull'origine delle medicine e delle scienze mediche, ma anche i miti sulla nascita delle istituzioni e delle società. Tra questi miti sono annoverati anche quelli riguardanti i mutamenti della condizione umana, le mitologie solari e astrali, i miti sull'origine della morte, i miti sulla vegetazione e sulla fertilità.

I miti sul *rinnovamento del mondo* sono importanti nel Vicino Oriente antico, nel pensiero indoeuropeo e numerose società tradizionali. Questi miti sono imperniati sul movimento delle stagioni, sull'anno nuovo, sull'intronizzazione del re, sul capro espiatorio, sull'iniziazione. Essi costituiscono una chiave interpretativa dei dipinti parietali delle caverne e delle incisioni rupestri.

I miti *escatologici*, molto numerosi, riferiscono le catastrofi cosmiche: diluvi, terremoti, crollo di montagne, distruzioni del mondo. Tuttavia essi si concludono spesso con l'immagine di una nuova creazione.

4. Il mito e il suo messaggio

Per comprendere la collocazione e il ruolo del messaggi del mito, è necessario avere di fronte agli occhi la struttura simbolica del mito stesso e tenere conto dell'importanza dell'iniziazione nelle varie culture.

Il mito è un'espressione simbolica attraverso la quale l'uomo interpreta le relazioni tra il tempo attuale e le origini. Mediante il racconto mitico, l'uomo percepisce il tempo primordiale come un'età d'oro nel corso della quale il caos è diventato cosmo. È il tempo della creazione operata da Esseri soprannaturali, il tempo dell'origine del clan e delle sue istituzioni, il tempo sacro per eccellenza al quale occorre iniziarsi. Questo messaggio della storia santa è il fondamento della credenza dell'uomo nella divinità.

Un secondo aspetto del messaggio del mito concerne la possibilità e la necessità per l'uomo di raggiungere il tempo dell'età d'oro, al fine di regolare stabilmente la propria vita, di darle senso, significato ed efficacia. In questa nostalgia delle origini, mediante la celebrazione rituale del mito l'uomo si sforza di collegarsi con il tempo delle origini.

Un terzo aspetto del messaggio mitico è la sua determinazione del comportamento dell'uomo nella sua vita quotidiana, grazie all'imitazione umana dei modelli. Le azioni umane devono riferirsi ad archetipi; ciò conferisce loro coerenza, senso ed efficacia. Nell'India vedica, mediante il sacrificio, i sacerdoti e gli offerenti uscivano dal tempo profano e, attraverso il ritorno al tempo dell'età d'oro, giungevano alla conquista dell'immortalità. Nell'Egitto faraonico il mito di Osiride produceva il passaggio dalla morte alla vita ultraterrena grazie al rito dell'imbalsamazione, il quale aveva lo scopo di ricreare un corpo immortale. I miti agrari e le feste del Nuovo Anno restituivano vita alla natura e alla vegetazione, ed erano posti all'origine della fertilità e della fecondità.

Bibliografia

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1948, 1974[6], p. 47 [tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini, V. Vacca, G. Riccardo, Bollati Boringhieri, Torino 1999[2]].

ID., *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963 [tr. it. *Mito e realtà*, traduzione e prefazione di G. Cantoni, Borla, Torino 1966, Rusconi, Milano 1974].

H. LIMET, J. RIES (a cura di), *Le mythe, son langage et son message*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1983.

J. RIES, *Il mito e il suo significato*, Jaca Book, Milano 2005.

III. Dal mitogramma al mito. La prima grande esperienza del sacro

Presente nel Vicino Oriente 92.000 anni fa circa (si vedano le tombe di Skhul e di Qafzeh in Israele), l'*Homo sapiens sapiens* arriva in Spagna 40.000 anni fa circa e in Francia (in Dordogna) 35.000 anni fa, quando si estingue l'*Homo sapiens neanderthalensis*. È il creatore dell'arte delle grotte. Le opere artistiche che ha prodotto sono testimonianze del suo pensiero, del suo comportamento mentale e della sua ideologia, nonché un riflesso dei clan e della società nella quale viveva. Gli uomini di Cro-Magnon appartenenti alla civiltà maddaleniana di Dordogna, con più di centocinquanta grotte considerate alla stregua di santuari (le *cattedrali della preistoria*), hanno realizzato l'arte franco-cantabrica, la prima meraviglia della storia dell'umanità. Grazie al loro livello culturale questi uomini, nostri antenati, si sono espansi in tutta Europa e poi nel resto del mondo. L'arte parietale maddaleniana (da 25.000 a 8.000 anni fa) costituisce l'apogeo del Paleolitico, con Lascaux e Rouffignac in Francia e Altamira, Monte Castillo, Santimamiñe in Spagna.

Nel 1962, Annette Laming-Emperaire pubblica il libro *La Signification de l'art rupestre paléolithique*, dove avanza un'ipotesi audace: «l'organizzazione figurativa dei soffitti e delle pareti delle grotte non potrebbe riferirsi a un tema generale di mitologia i cui personaggi sarebbero coppie di animali?». André Leroi-Gourhan, sedotto da questa chiave di lettura, studierà la funzione dell'*homo symbolicus* quale si è esplicata nell'arte franco-cantabrica per più di venti millenni. Ai suoi occhi, questa arte figurativa è inseparabile da un linguaggio che spiega e lega le figure dipinte, chiamate *mitogrammi*. Un mitogramma è un enunciato di simboli situati e animati da un discorso. Le figure servono a fornire un appoggio visuale a coloro che conoscono i protagonisti del mito, commentatori incaricati di correlare le figure fra loro e di spiegare l'azione dei personaggi.

A. Leroi-Gourhan ha interrogato per lunghi anni l'arte delle caverne allo scopo di individuarvi un riflesso dell'organizzazione della società paleolitica. Ha constatato che la lista degli animali rappresentati è costante nei suoi attributi principali ma varia nei soggetti secondari: si trova sempre una diade fondamentale costituita dal cavallo e da un bovide e completata da

un altro erbivoro. Siamo di fronte a un *corpus* di tradizioni complesse ma solidamente strutturate. Le 150 grotte ornate, sparse in un vasto territorio nel corso di tanti millenni, provano la lunga durata di un alto livello di cultura in una società stabile, organizzata forse con un sistema nomadico chiuso. Il fatto che, in questa società, la cultura abbia occupato un posto centrale è confermato dalla varietà e dalla ricchezza dell'arte mobiliare. La funzione artistica doveva essere in connessione con le strutture sociali.

La grotta stessa costituisce una componente del messaggio, attraverso l'uso che se ne fa, il modo in cui le figure vi sono disposte, il gioco della luce e delle ombre. Il passaggio dalla luce all'oscurità sembra essere stato il simbolo del passaggio da un mondo a un altro. D'altronde, le rappresentazioni di animali che vi si trovano non sono un quadro a soggetto venatorio e neanche un catalogo faunistico, ma il risultato di una scelta precisa e pertinente effettuata in rapporto a una certa ideologia. Occorre prendere in considerazione tutti questi elementi nel contesto di una mitologia della preistoria, e aggiungere quegli accostamenti di figure che costituiscono i mitogrammi – animali, uomini e donne – che acquisivano il loro vero significato soltanto nel momento in cui erano animati da un discorso che non abbiamo più. Mircea Eliade ritiene plausibile affermare che un certo numero di miti, e in primo luogo miti cosmogonici e miti delle origini, fossero familiari alle popolazioni del Paleolitico superiore. Anche alcuni indizi esterni vanno considerati. A Lascaux e in altre grotte, tracce di passi di giovani fanno pensare a cerimonie di iniziazione che avrebbero comportato diversi riti di passaggio destinati a modificare la coscienza di adolescenti allo scopo di farli passare allo stadio di adulti. Non ci troviamo qui forse di fronte a una tradizione riguardante misteri del clan o della tribù? Agli occhi di Leroi-Gourhan «la straordinaria costanza del dispositivo simbolico è la prova del fatto che esisteva una mitologia costituita molto presto». Secondo Louis R. Nougier «le pareti delle grotte e delle caverne forniscono supporti durevoli per innumerevoli grafie [...]; costituiscono la prima letteratura in immagini».

All'alba dei tempi storici – nel III millennio a.C. – con l'invenzione della scrittura, testi sumeri scritti su tavolette d'argilla e geroglifici incisi sulle piramidi della Valle del Nilo ci informano sui miti del Vicino Oriente e dell'Egitto. A partire da questi primi documenti scritti, procedendo a ritroso e passando per il Neolitico, possiamo giungere a interrogare i mitogrammi delle grotte del Maddaleniano. Così, fra il 12500 e il 10000 a.C., dall'Eufrate al Sinai si estende la civiltà natufiana, che costituisce l'epoca preparatoria alla neolitizzazione, caratterizzata dalla sedentarizzazione progressiva e dall'apparizione dei primi villaggi e delle sepolture collettive. Verso l'8000 sull'Eufrate, a Mureybet, compaiono i primi idoli. Le figure simboliche dipinte delle caverne sono sostituite da figure in argilla. Due motivi si distinguono dagli altri: quello della dea e quello del toro, che sono all'origine di due grandi culti. L'agricoltura si organizza e l'uomo diventa il produttore dei suoi mezzi di sussistenza.

L'uomo neolitico prende coscienza dei cicli naturali di riproduzione del mondo dei viventi. In Anatolia, la città agricola e artigianale di Çatal Hüyük, creata verso il 7100, sviluppa una grande attività religiosa, con la presenza dei primi santuari, che testimoniano di una valorizzazione sacrale dello spazio, e con un numero impressionante di dee madri e di rappresentazioni umane le cui braccia e mani sono alzate in direzione del dio-toro. L'*homo religiosus* de-

butta nella rappresentazione del divino. Grazie a questa nuova rivoluzione dei simboli si elabora una vera religiosità, che sfocerà in un'esplosione del sacro.

Conclusione

L'insieme dei fatti e dei documenti raccolti mostra l'importanza dei millenni che sono trascorsi dall'inizio dell'arte delle caverne alla fine del Neolitico. I mitogrammi delle grotte ornate ci fanno comprendere che le radici del pensiero mitico affondano nelle profondità del Paleolitico. Dipinti sulla roccia, i mitogrammi costituiscono indizi dell'esistenza di racconti mitici o addirittura di miti fondatori che, in un contesto iniziatico, rivelavano «una storia santa delle origini del cosmo, degli animali e dell'uomo». Si tratta di un cambiamento nella coscienza dell'uomo arcaico che, grazie ai miti, fa esperienza del sacro. Fa da sfondo l'esistenza di comunità e clan, legati da riti di iniziazione che creano tradizioni, riflesso delle prime istituzioni. Tra il 12500 e l'8000, l'uscita dalle grotte e la sedentarizzazione – conseguenti a un riscaldamento dell'atmosfera –, la creazione dei villaggi nel Vicino Oriente, l'invenzione della coltivazione di tuberi, radici, alberi da frutto e poi cereali portano un profondo mutamento nella vita psichica dell'uomo. È l'inizio del Neolitico, con la comparsa della rappresentazione del divino (dea e toro), la formazione di nuovi miti e la creazione di una vera e propria mitologia, linguaggio e messaggio del sacro. Per l'*homo neolithicus* l'esperienza vissuta del sacro sfocia in una religione con credenze, nuove idee religiose e culti con gesti e riti. L'*homo religiosus* diviene *homo orans*.

Bibliografia

J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles*, CNRS éditions, Paris 1994 [tr. it. *Nascita delle divinità e nascita dell'agricoltura. La rivoluzione dei simboli nel Neolitico*, a cura di M. Fiorini, Jaca Book, Milano 1997].

J. Ries (a cura di), *Il mito. Il suo linguaggio e il suo messaggio attraverso le civiltà*, Jaca Book, Milano 2005 [tr. fr. *Les mythes. Langages et messages*, Ed. du Rouerge, Paris 2005].

IV. Il mito e il suo messaggio nel comportamento dell'uomo delle società arcaiche

Il titolo di questa comunicazione restringe il nostro campo di ricerca, pur all'interno del vasto campo degli studi attuali dedicati al mito. La nostra indagine si limita infatti alle società arcaiche, vale a dire alle società che si trovano alla propria *archè*, allo stadio iniziale del loro sviluppo, siano esse società preistoriche o società etnologiche di oggi. Cerchiamo di circoscrivere meglio il messaggio che il mito comunica all'uomo, un messaggio che condiziona anche il suo comportamento.

1. La natura del mito: approcci

Alcuni orientamenti della ricerca

Nel quadro di questo breve studio non ci è possibile soffermarci sulle numerose teorie sulla natura del mito. Già i filosofi ionici hanno considerato i miti di Omero e di Esiodo come tentativi di spiegazione dell'universo, come racconti popolari che danno una risposta provvisoria alle domande poste dall'uomo, curioso di conoscere la ragione delle cose. In una tale ottica, il mito ha un'importanza vitale soltanto in un mondo privo di conoscenze scientifiche. Una vasta corrente storicista, che ha inizio con Evemero e riprende vigore all'indomani del Rinascimento, ha visto nel mito un insieme di leggende e di racconti che riguardano personaggi e avvenimenti anteriori ai primi fatti storici conosciuti: miti cosmogonici, divini o eroici. All'inizio del nostro secolo, la scuola durkheimiana comincia a considerare il mito come una rappresentazione collettiva di origine sociale. Il mito non sarebbe un semplice racconto, ma il prodotto della reazione della società, l'oggetto di una credenza comune, carico di virtualità e di azione.

Le scienze umane recenti hanno affrontato in modo diverso lo studio del mito. Secondo C.G. Jung, la mitologia deve comprendersi come posta nel quadro di una teoria simbolica

(Jung, 1968). All'origine del mito si trovano archetipi che rappresentano il contenuto dell'inconscio collettivo, quello strato profondo dell'anima che è innato e comune a tutti gli individui. Il mito è un'espressione di questi archetipi. Di conseguenza, la sua origine è psichica. Essa è da cercare nelle profondità dell'anima umana. In un'altra direzione, sotto l'influsso degli studi sociologici, psicologici, geologici e linguistici, C. Lévi-Strauss ha costruito una spiegazione strutturale del mito (Lévi-Strauss, 1964, 1966, 1968, 1971). Il mito è parola; fa parte integrante del linguaggio e quindi prende posto nell'insieme delle modalità in cui opera lo spirito umano. Ripetendosi instancabilmente nel mondo, i miti si producono in serie illimitata di varianti, che ruotano intorno alle medesime strutture. Il mito è un metalinguaggio, possiede cioè un significato distinto da quello del discorso che lo costituisce. Il suo senso si trova essenzialmente nelle relazioni che esistono tra i suoi elementi: fonemi, morfemi, semantemi, mitemi. Lévi-Strauss, ammettendo una teleologia del mito, rifiuta di cercarvi un significato che sarebbe rivelatore di un messaggio che riguarda le aspirazioni religiose dell'umanità. Nella sua concezione strutturale, i miti non dicono nulla sull'ordine del mondo, ancor meno sul suo destino.

Lo storico delle religioni considera le spiegazioni scientifiche, storiche, sociali, psicologiche o strutturali del mito come elementi utili per comprendere la natura del racconto mitico e il suo inserimento in un determinato contesto socio-culturale. Tuttavia, egli ritiene che non sia né il sociologo, né l'etnologo, né lo psicologo a doversi confrontare con il mito. Già nei primi secoli della nostra era, i neoplatonici, e poi nel XIX secolo i mitografi simbolisti, hanno attribuito al mito una funzione religiosa. Continuando su questa strada la sua ricerca, in riferimento alla propria disciplina, lo storico delle religioni tenta di situare il mito nel contesto delle società arcaiche, cercando di vedere come, grazie ai miti, l'uomo si sia sforzato di definire e di vivere il suo modo di essere nel mondo. Con questa ricerca, egli arriva a vedere nel mito un elemento essenziale all'interno delle civiltà arcaiche. In effetti, all'uomo il mito offre un modello di comportamento e conferisce alla società una dimensione di universalità. Di conseguenza, agli occhi dello storico delle religioni il mito ha una funzione religiosa e sociale. Alla società arcaica dà la propria coerenza; all'uomo di questa società rivela le strutture del mondo, offrendogli delle regole di condotta.

La struttura religiosa del mito

Paul Ricoeur ha sintetizzato la ricerca attuale degli storici delle religioni in una definizione del mito che tratteggia a un tempo la sua struttura e la sua funzione: «Un racconto tradizionale che porta ad avvenimenti giunti all'origine dei tempi e destinati a fondare l'azione rituale degli uomini di oggi e, in modo generale, a istituire tutte le forme di azione e di pensiero attraverso cui l'uomo comprende se stesso nel suo mondo» (Ricoeur, 1960). A più riprese Mircea Eliade ha sottolineato questa duplice articolazione del mito. Da un lato «il mito racconta una storia sacra; riporta un evento che ha avuto luogo nel tempo primordiale, il tempo favoloso degli inizi» (Eliade, 1963, p. 15). Sotto questo aspetto di storia santa, il mito narra un evento e riferisce le azioni di dei, di dee, di eroi civilizzatori, di antenati. Mette in scena degli Es-

seri soprannaturali che prendono posto in luoghi diversi da quelli dei comuni mortali. Rivela la loro attività mostrando l'irruzione del sacro nel mondo, un'irruzione che diviene creatrice del mondo in cui vive l'uomo delle società arcaiche. D'altra parte, il mito diviene fondatore dell'azione umana, alla quale offre un modello da imitare: «Per il fatto che il mito riferisce le *gesta* degli Esseri soprannaturali e la manifestazione delle loro potenze sacre, esso diviene il modello esemplare di tutte le attività umane significative» (Eliade, 1963, p. 16).

Eliade e Ricoeur si incontrano nel vedere il mito come un evento primordiale che costituisce un atto fondatore e archetipale. Agli occhi dell'uomo arcaico, questo atto fondatore è non solo costitutivo del mondo con l'irruzione del sacro, ma è esemplare e archetipale per il comportamento umano. Così, il mito dà all'uomo da un lato una conoscenza dell'origine e delle strutture del mondo e dall'altro dei modelli per la sua vita personale, religiosa e sociale. La storia narrata è in rottura con lo svolgimento profano del tempo e della vita. Una tale definizione fenomenologica del mito distingue quest'ultimo dalle favole e dai racconti che narrano eventi del mondo profano, mentre il mito si pone nell'ambito del sacro, in una realtà soprannaturale, in un mondo di trascendenza. Primordialità, archetipo, teofania sono dunque caratteristiche essenziali del mito.

2. *Le categorie del mito*

A più riprese Eliade ha insistito sul pericolo di irrigidire il mito in un prototipo unico, cosa che porta alle disavventure a cui non sono sfuggiti, in passato, i teorici della mitologia. È per questa ragione che egli ha trattato sia la morfologia sia le funzioni dei miti. Un metodo simile permette di evitare il monolitismo e coglie più adeguatamente qual è il posto del mito nell'esperienza spirituale dell'umanità arcaica (Eliade, 1969).

I miti cosmogonici

In generale, i miti sono racconti di creazione: mostrano il modo in cui qualche cosa è venuto all'esistenza. La cosmogonia è modello esemplare di ogni creazione, e questo sottolinea l'importanza dei miti cosmogonici. Essi costituiscono la storia santa dei popoli senza scrittura, una storia coerente, che rivela il dramma della creazione del mondo e dell'uomo. Eliade ha compiuto un ampio inventario dei miti cosmogonici, distribuendoli in quattro categorie (Eliade, 1969):

a. Alcuni miti cosmogonici raccontano la creazione attraverso il pensiero, la parola o il calore. In quest'ambito troviamo numerosi miti che fanno derivare il mondo direttamente dal creatore: miti indiani d'America, miti egizi, miti vedici, miti polinesiani.

b. Altri miti cosmogonici mettono in scena un personaggio immerso nell'oceano primordiale, da dove riporta la materia necessaria alla creazione. In India toviamo il mito di Prajāpati, di cui esistono alcuni paralleli presso le popolazioni aborigene d'India e di Malesia. In questa categoria Eliade inserisce le elaborazioni dualiste dell'Asia centrale e settentrionale, persi-

no dell'America del Nord: nel corso della creazione l'ausiliario divino si trasforma in avversario del creatore, cosa che spiega il bene e il male presenti nella creazione.

c. In una terza serie di miti cosmogonici, la creazione si realizza grazie alla divisione della materia primordiale: così si spiega la separazione del Cielo e della Terra nei miti sumerici. Il mito di Esiodo presenta il caos originario da cui emerge un uovo d'argento. Alcune tradizioni egizie e fenicie tengono conto di questa separazione presente alle origini.

d. Conosciamo una quarta modalità mitica della creazione: lo smembramento di un gigante o di un mostro. In alcuni miti assistiamo all'immolazione liberamente consentita, come è il caso del sacrificio vedico del *Puruṣa* che si è perpetuato nella mitologia scandinava degli dei Æsir e nella teologia mazdaica. In altri caso, il dio riporta la vittoria e procede al frazionamento del mostro: è il mito babilonese del mostro Tiamat, tagliato in due da Marduk che lo divide per creare il cielo e la terra. Il mito del combattimento divino si ritrova nel Vicino Oriente, in Grecia e in India (Eliade, 1971, pp. 150-177).

Etnologi come Lang, Frazer, Lévy-Bruhl, Malinowski e Lévi-Strauss si sono interessati in particolare allo studio dei miti cosmogonici, cosa che ci è valsa la costituzione di un'abbondante documentazione. Tuttavia, Eliade volge un rimprovero alle ricerche etnologiche: ai suoi occhi esse hanno limitato lo studio della cosmogonia ai popoli primitivi, mentre in quest'ambito esiste una vasta letteratura presso i popoli indoeuropei e semitici. Si può affermare che i miti cosmogonici rappresentano la storia santa dei popoli antichi: una storia coerente, che rivela il dramma della creazione del mondo e i principi che reggono il processo cosmico e l'esistenza umana.

I miti d'origine

I miti d'origine o di trasformazione narrano la comparsa delle istituzioni e delle società. Tuttavia, con essi non siamo più nella primordialità totale, poiché siamo posti nel tempo posteriore alla cosmogonia. Il mito d'origine racconta e giustifica una situazione nuova, che non esisteva all'inizio. A questa categoria appartengono i miti che in una concezione ciclica del tempo mostrano la fine di un mondo antico e l'avvento di un mondo nuovo.

Nei miti d'origine Eliade inserisce i miti di creazione dell'uomo o di modificazione della condizione umana, la mitologia solare e astrale, i miti sull'origine della morte, i miti di trasformazione del mondo, i miti che narrano le avventure degli dei e degli uomini. Questa categoria dei miti d'origine è molto vasta, dal momento che vi troviamo anche tutta la mitologia del politeismo, i miti della vegetazione e della fertilità, le genealogie, i miti sull'origine dei farmaci e delle terapie primitive. Tutti questi miti giustificano l'esistenza di una situazione nuova, che rappresenta una modificazione del cosmo.

I miti di rinnovamento

Questi miti riguardano la *renovatio mundi*. Eliade ha dedicato uno studio molto approfondito al *mito dell'eterno ritorno*, che occupa un posto centrale nelle civiltà del Vicino

Oriente antico, nel pensiero indoeuropeo, in numerose società tradizionali. Alcune pitture rupestri delle civiltà preistoriche sono probabilmente da inserire nell'ottica dei miti di rinnovamento, poiché gli studiosi di preistoria segnalano dei casi in cui queste pitture venivano ritoccate in primavera. I miti della *renovatio mundi* ci danno forse una chiave per l'interpretazione di una parte delle incisioni rupestri. Questi miti tornano con il movimento delle stagioni, dell'intronizzazione del re, del nuovo anno, del capro espiatorio, dell'iniziazione dei membri del clan. Così si spiegano da una parte la loro importanza per la vita delle popolazioni arcaiche e dall'altra il posto del rituale nella loro celebrazione.

La drammatizzazione di questi miti è segnata a volte da un ritorno collettivo dei morti e da eccessi orgiastici. I miti di rinnovamento si sono mantenuti nelle religioni del Vicino Oriente antico, in particolare in Mesopotamia, in Fenicia, in Egitto. Eliade ha colto l'importanza di questi miti nel contesto della rigenerazione del tempo. La nuova annata segna la fine di un periodo e l'inizio di un periodo nuovo. Da qui l'importanza del rituale: espulsione dei demoni, remissione dei peccati, iniziazione dei giovani, rianimazione del fuoco (Eliade, 1949, pp. 83-136).

I miti escatologici

Ci troviamo in presenza di miti che raccontano di cataclismi cosmici. Sono estremamente numerosi. Tra questi si situano i miti del diluvio, molto diffusi salvo in Africa. Il diluvio è spesso collegato a una colpa che ha provocato la collera degli dei. Nei miti diluviani, la distruzione del mondo è messa in relazione con la creazione di un mondo nuovo e una rigenerazione dell'umanità.

Accanto ai miti che presentano la distruzione del mondo con il diluvio, altri miti escatologici riferiscono la distruzione dell'umanità per mezzo di cataclismi cosmici come terremoti, crolli di montagne, epidemie catastrofiche.

I miti escatologici che si riferiscono a una fine futura sono poco numerosi presso i primitivi. Forse, secondo Eliade, gli etnologi non hanno distinto con chiarezza il riferimento al passato o al futuro. Secondo le tradizioni azteche, ci sono già state tre o quattro distruzioni del mondo. L'ultima è attesa. Questi miti escatologici sembrano esprimere l'idea di una degradazione progressiva del cosmo, che necessita della sua distruzione e della sua ricreazione. Eliade ritiene che i movimenti profetici e i millenarismi attuali delle società tradizionali costituiscano una trasposizione di questi miti escatologici (Eliade, 1963, pp. 71-87).

3. Il messaggio del mito

Gli approcci alla natura del mito, l'analisi della sua struttura e le sue classificazioni non esauriscono la sua ricchezza, non più che la chimica o la biologia non esauriscano lo studio della materia o di ciò che è vivo. Lo storico delle religioni non esita ad affrontare l'esame del messaggio mitico, poiché ai suoi occhi quest'ultimo non può limitarsi a una semplice teleologia della struttura.

Mito e archetipo

Nell'ottica di Jung, all'origine del mito si trovano gli archetipi dell'inconscio collettivo. Questo inconscio è uno strato profondo dell'anima; è innato. Nel suo contenuto e nel suo processo, questo inconscio è comune a tutti gli individui. Gli archetipi costituiscono il contenuto di questo inconscio. Sono degli *Urbilder*, dei *Motive*, il prodotto di una tradizione che risale a un mondo arcaico. Sono forze vitali che contengono un linguaggio in parabole, un linguaggio simbolico che trasmette dati molto antichi della vita primitiva dell'umanità. Presso i popoli primitivi, questi archetipi hanno un ruolo importante, giacché è attraverso di essi che il primitivo avverte la realtà fisica e che il mondo mitico degli antenati prende corpo nella coscienza collettiva. Così, i miti costituiscono la vita psichica della tribù primitiva: formano la sua anima e la sua religione. Secondo Jung, i miti trovano la propria spiegazione in questi motivi dominanti energetici dell'inconscio collettivo, che sono in qualche misura un organo psichico strutturale (Jung, 1950).

Eliade ha seguito da molto vicino la ricerca di Jung. Ha anche preso in considerazione i risultati acquisiti da L. Lévy-Bruhl sul ruolo del simbolismo nella mentalità primitiva e sulle funzioni di imitazione-partecipazione inerenti al mito. Nel suo studio sull'archetipo ha innanzitutto costituito la sua documentazione relativa agli archetipi celesti nelle religioni del Vicino Oriente: in Mesopotamia, il Tigri ha il suo modello nella stella Anunit; in Egitto, i nomi dei nomi egizi vengono loro dati secondo i campi celesti; in Iran, nella tradizione zurvanita, ogni fenomeno terrestre corrisponde a una realtà celeste. Anche le città hanno il loro archetipo celeste: è il caso di Ninive, Assur, Gerusalemme. Questa idea del doppio cosmico si ritrova in alcune pratiche dell'India vedica, in particolare nel sacrificio, che conferisce forza ed efficacia con la messa in concordanza con un archetipo. A questi elementi, che rappresentano una documentazione impressionante, bisogna aggiungere il simbolismo architettonico del centro, che, in India, in Iran, in Mesopotamia, in Egitto, a Roma costituisce l'ambito del sacro, poiché ricorda l'atto cosmogonico per eccellenza, la creazione (Eliade, 1952).

Basandosi su questa documentazione, da lui raccolta e interpretata, Eliade affronta lo studio dell'archetipo entro l'azione umana. Egli rileva che nelle civiltà asiatiche da un lato e nelle culture tradizionali dall'altro l'azione umana si riferisce a un archetipo che le conferisce la sua efficacia. L'azione umana, in effetti, è considerata come reale nel senso totale della parola nella misura in cui ripete un'azione compiuta alle origini. Nell'archetipo Eliade vede uno «stato puro», un momento primario, ciò che è stato all'inizio. Ci fa immergere nei tesori immemorabili dell'umanità arcaica. Per Eliade non si tratta però di inconscio collettivo, ma di transconscio, giacché agli occhi dell'*homo religiosus* l'archetipo si presenta come un modello primordiale la cui origine si trova in un mondo soprannaturale. È un essere, un oggetto, un atto al quale partecipa e dal quale riceve la sua realtà. Secondo Eliade, con l'archetipo l'uomo religioso è consapevole di entrare in relazione con la trascendenza. Mentre Jung parla di psicologia, Eliade parla di ontologia.

Questa analisi dell'archetipo porta Jung ed Eliade a vedere nel mito un modello la cui influenza deve segnare la condizione e l'esistenza umane. Già Lévy-Bruhl aveva insistito sulla

nozione di imitazione nella funzione simbolica: era la sua teoria di partecipazione-imitazione, essenziale alla vita della società primitiva. Così, la ricerca etnologica di Lévy-Bruhl, la ricerca psicologica di Jung, la ricerca storico-fenomenologica di Eliade conducono allo stesso risultato: mettono in rilievo nel mito un elemento essenziale, vale a dire la nozione di modello per il comportamento umano.

Il mito comunica un messaggio

Il mito è uno dei mezzi di espressione di cui dispone l'uomo arcaico. Questo mezzo di espressione a base di immagini e di simboli è per il primitivo un elemento capitale della sua vita sociale e religiosa. Fa parte del suo sistema di pensiero, un sistema che comporta una vera e propria coesione. Non è un sistema prelogico, come credeva Lévy-Bruhl, ma un sistema basato su una logica non concettuale, una logica simbolica. In questo sistema troviamo già i fattori che corrispondono alle nostre idee di valore, di realtà, di trascendenza. La nostra riflessione filosofica sulla struttura del mondo non fa che prolungare la riflessione dell'uomo arcaico. Gli studi di Eliade dedicati al tempo sono una notevole illustrazione di questa dottrina sul pensiero primitivo e sulla sua coesione interna. Grazie al mito, l'uomo arcaico coglie la relazione tra tempo attuale e origini. La ripetizione di un atto primordiale abolisce il tempo profano e proietta l'uomo nel tempo mitico, il tempo sacro. Questa nozione di tempo ci aiuta a comprendere meglio il pensiero arcaico indoeuropeo in riferimento al sacrificio vedico: attraverso il sacrificio, i sacerdoti e coloro che fanno le offerte escono dal tempo profano per partecipare al tempo delle origini: è la conquista dell'immortalità.

Il messaggio del mito passa attraverso il simbolismo, nel quale si integra e per mezzo del quale si esprime il pensiero dell'uomo arcaico. Il mondo parla all'uomo mediante il simbolo. Questo linguaggio non è né oggettivo né utilitaristico, ma svela dei dati fondamentali. «I simboli possono rivelare una modalità del reale o una struttura del mondo che non sono evidenti sul piano dell'esperienza immediata» (Eliade, 1962, p. 254). Eliade ha illustrato questa idea con il suo studio sul simbolismo dell'acqua e sui principali significati dell'albero cosmico. L'uomo ha compreso questo linguaggio: tutta la documentazione sull'acqua e sull'albero cosmico trasmessa dalle civiltà più diverse ne è la prova.

Nella sua interpretazione della conoscenza simbolica del primitivo, Lévy-Bruhl aveva parlato di esperienza mistica, vale a dire del sentimento di un contatto immediato con le realtà visibili. Deduceva questa esperienza dal sentimento di una doppia appartenenza, l'una al mondo visibile, l'altra al mondo invisibile. Ai suoi occhi, il simbolo permette la congiunzione dei due mondi, dando al primitivo la coscienza di una partecipazione del visibile all'invisibile (Lévy-Bruhl, 1938).

Eliade pone il problema in modo diverso. Ai suoi occhi non si deve limitare il ruolo del simbolo presso il primitivo a una funzione di partecipazione, a una semplice visione cratofanica analoga alle teorie sul *mana*. Il ruolo del simbolo si comprende in una dialettica tra sacro e profano. In effetti, l'uomo arcaico inserisce la sua vita in un mondo pervenuto all'esistenza grazie agli atti creatori primordiali che hanno fondato la sua etnia, la sua civiltà, le sue istitu-

zioni. In base a questo fatto, il primitivo sente che la sua vita si inserisce in una storia santa, e dunque tutta la sua logica simbolica è religiosa, poiché i simboli sono rivolti a una struttura del cosmo: siamo nell'ambito del sacro (Eliade, 1968).

In questa logica, il simbolo esercita una funzione unificatrice. Rivela una prospettiva nella quale realtà eterogenee si lasciano articolare in un insieme. Inoltre, il simbolo custodisce il contatto con le fonti profonde della vita e apporta un significato all'esistenza umana. Infine, con il simbolo l'uomo arcaico coglie la solidarietà tra le strutture dell'esistenza umana e le strutture cosmiche.

La scoperta della struttura simbolica del mito consente di mettere in luce la sua funzione di rivelazione. Con il simbolo il mondo, parla all'uomo un linguaggio che crea un'apertura su un mondo trans-storico. Questo mondo oltrepassa la realtà particolare, l'esperienza profana: è il mondo della realtà esemplare, quello delle origini. Il mito spiega simbolicamente e dunque fa vedere, rivela come eventi primordiali abbiano fondato le strutture del reale. Rivela questa ontologia in modo drammatico, cioè non concettuale. La rivelazione apportata dal mito interpella l'uomo nella sua totalità. Gli rivela il significato della condizione umana in quanto modalità di esistenza propria nell'universo (Eliade, 1962).

4. *Messaggio mitico e comportamento umano*

La comunicazione del messaggio rappresenta per l'uomo l'acquisizione di una conoscenza nuova, che gli apre delle realtà insospettate: la struttura del mondo, un'esperienza differente dall'esperienza profana. Grazie a questa conoscenza, l'uomo arcaico scopre delle norme per il proprio comportamento.

Modello mitico e azione umana

Nella concezione dell'*homo religiosus* delle società arcaiche, l'azione umana si riferisce a un archetipo che le conferisce la sua efficacia. Di conseguenza, l'uomo vuole rifare l'atto iniziale. Un'illustrazione chiara di questa mentalità si trova nel mito osirico, al quale, in Egitto, si collega direttamente la pratica dell'imbalsamazione.

L'uomo arcaico ha la nostalgia della primordialità. Tenta di raggiungere la «primordialità esistenziale», cioè la condizione umana dalle sue origini, e per mezzo di questa primordialità esistenziale la totalità primordiale, cioè la primordialità che precede l'esistenza. Si manifesta così la nostalgia dell'uomo primitivo e l'importanza che egli accorda al tempo primordiale. L'uomo arcaico è consapevole dell'importanza della realtà primordiale che si trova all'origine del cosmo e della vita: per lui è il sacro per eccellenza, è l'irruzione del sacro che ha fondato il mondo. La coscienza di questa primordialità porta l'uomo arcaico a regolare il suo comportamento per ritrovare sempre più questa realtà assoluta, opposta al mondo profano: una realtà potente, ricca e significativa (Eliade, 1965).

Il mito ha la funzione di presentare all'uomo un modello per le sue attività, poiché il com-

portamento umano riceve la sua forma e in definitiva la sua realtà dal comportamento primordiale rivelato dal mito. L'uomo ripete i gesti che sono stati posti alle origini dagli antenati mitici. Lévy-Bruhl aveva insistito sull'esperienza mistica del primitivo, che fa riferimento a un mondo soprannaturale che duplica in qualche modo il mondo naturale (Lévy-Bruhl, 1935). In quest'ottica, l'azione umana si trova in una situazione di partecipazione che la priva di una parte della sua libertà.

Eliade è andato oltre questa teoria della partecipazione, insistendo sul valore del modello mitico agli occhi dell'uomo primitivo. Quest'ultimo non fa solamente un'esperienza di partecipazione, ma una vera e propria esperienza del sacro. L'azione umana è un'azione libera che prende come modello l'evento esemplare. L'atto riceve il suo valore dalla conformità all'archetipo. Siamo in presenza di un'autentica ontologia arcaica, nella quale il mito fornisce all'uomo i modelli per le sue azioni.

Efficacia mitica e importanza del rituale

Lévy-Bruhl ha insistito sulla funzione dei miti come azione efficace per assicurare la presenza dell'antenato mitico. Eliade ritiene che sia necessario andare più lontano. Non soltanto esiste una presenza dell'archetipo, ma questa presenza conferisce all'azione umana tutta la sua efficacia. La ripetizione dei modelli, imitando l'azione delle origini, mantiene il mondo nel reale. La riattualizzazione ininterrotta dei gesti esemplari dà al mondo e alla vita una dimensione nuova, che consente di mettere l'oggetto in rapporto con la realtà primordiale. Il mito di Osiride in Egitto è un mito di fertilità: con il rituale, questo mito collega l'azione della semina e della crescita all'azione primordiale di Osiride, che feconda la terra e, poiché è entrato nella sopravvivenza alla morte, apre a ogni uomo la via di tale sopravvivenza. Tutti i rituali imbalsamatori e funerari presenti nell'antico Egitto si ricollegano al mito osirico.

Il significato del rituale spiega l'importanza delle feste, delle iscrizioni e delle pitture rupestri nella vita dell'uomo arcaico. La messa in relazione del rituale con il messaggio mitico ci dà anche la dimensione autentica delle pratiche di iniziazione. Si tratta di introdurre l'adolescente nella comunità e di rivelargli i valori spirituali dell'esistenza. Con la tradizione dei miti gli si fa conoscere gradualmente l'origine delle istituzioni, e con le diverse cerimonie lo si mette in contatto con la realtà sacra. È il passaggio dalla condizione profana a un'esistenza nuova.

Comportamento mitico e virtù creatrice

L'insistenza di Lévy-Bruhl sulla funzione mitica di imitazione-partecipazione ha potuto far credere che l'uomo primitivo sia prigioniero dei miti e che dunque la società arcaica sia condannata a una totale immobilità (Lévy-Bruhl, 1963). Eliade si è imbattuto in questo problema. Inizia rilevando che l'etnologia dimostra il contrario e non conosce un solo popolo che sia restato allo stadio dell'immobilismo. «A prima vista, l'uomo delle società arcaiche non fa che ripetere indefinitamente lo stesso gesto archetipale. In realtà conquista instancabilmente

il mondo, lo organizza, trasforma il paesaggio naturale in ambiente culturale. Grazie al modello esemplare rivelato dal mito cosmogonico, l'uomo diviene a sua volta creatore. Anche se sembrano votati a paralizzare l'iniziativa umana, presentandosi come modelli intangibili, i miti incitano in realtà l'uomo a creare, aprono continuamente nuove prospettive al suo spirito inventivo» (Eliade, 1963, p. 173). Infatti, gli studi etnologici mostrano fino a che punto le popolazioni senza scrittura abbiano dato prova di spirito inventivo, abbiano compiuto scoperte, siano migrati, abbiano modificato i modi di vivere. Diversi influssi li hanno fatti reagire in maniera creatrice. Queste creazioni nuove si sono realizzate a partire dai miti (Eliade, 1958).

Al termine di questa breve ricerca è tempo di giungere a delle conclusioni. Lo studio del comportamento dell'uomo delle società arcaiche ci ha portati a considerare il mito e il suo messaggio alla luce delle ricerche recenti di storia delle religioni. Nell'ottica del mito, considerato dalle popolazioni arcaiche come una storia santa che porta a eventi primordiali destinati a fondare l'azione rituale, abbiamo visto come l'*homo religiosus* delle società primitive adatti il suo comportamento nell'imitazione di un modello transumano e nella ripetizione di un copione esemplare. Alla luce dei miti, l'uomo prende coscienza della sua situazione nel mondo. La sua azione si conforma ai paradigmi costituiti dall'azione dei personaggi mitici, che conferiscono valore e senso all'esistenza umana. Mito, rito e simbolo sono gli elementi costitutivi di questa esperienza spirituale, che per mezzo di un ritorno alle origini e alla primordialità rappresenta per l'uomo arcaico un'autentica esperienza di salvezza.

5. Sintesi finale

Il mito è legato al comportamento e alla vita dell'uomo arcaico. Il mito si presenta come una storia vera, sacra ed esemplare che fornisce all'uomo e alla società un modello utile al comportamento individuale e sociale. I miti cosmogonici, con il loro tema centrale dell'origine paradisiaca, costituiscono una storia santa che rivela le origini del mondo, la nascita della cultura, della civilizzazione e della vita religiosa. Gli altri miti di origine rappresentano una giustificazione della situazione che esiste di fatto: genealogie, situazione geografica o sociale, alimentazione, lavoro, ecc.

I miti di rinnovamento esplicano la necessità di ritorni periodici, creatori di vita: intronizzazioni di re, miti del nuovo anno o delle stagioni. I miti escatologici raccontano di catastrofi del passato e talvolta le proiettano nell'avvenire. Le incisioni rupestri e le pitture non sono forse spesso rappresentazioni simboliche di miti? Se l'antropologo può accontentarsi di liberare le strutture dai miti, lo storico delle religioni desidera andare oltre. Sulla base della ricerca fenomenologica, si arrischia nel campo dell'ermeneutica. Tende a liberare l'intenzione significante del mito e di coglierne il messaggio per l'uomo religioso arcaico.

Se il mito ha tutte le strutture del linguaggio, esso ne ha anche il senso. I miti cosmogonici rivelano le attività creatrici degli esseri divini e fondano il comportamento dell'uomo grazie alla rappresentazione di modelli. L'uomo si considera come incaricato di continuare questa attività delle origini, che gli appare esemplare e normativa. Da qui la necessità di riattualizza-

re ininterrottamente alcuni gesti primordiali: le feste dell'anno nuovo, le feste stagionali e le numerose applicazioni del rituale. Il comportamento dell'uomo arcaico si pone in relazione con un archetipo presentatogli dal mito e che conferisce potenza ed efficacia all'azione umana. In quanto storia delle origini, il mito ha una funzione instaurativa. Fissa una relazione fra il tempo attuale e il tempo primordiale. Nel suo comportamento l'uomo imita l'archetipo e riattualizza il canovaccio esemplare.

Così, egli opera una rottura nello svolgimento del tempo profano e raggiunge il tempo primordiale, portatore di vita. I riti di iniziazione delle società arcaiche non sono forse una mutazione ontologica dell'essere umano in relazione al messaggio fornito dal mito? Da qui i gradi di iniziazione destinati a far conoscere la storia sacra del mondo e del clan. La tradizione dei miti costituisce un elemento essenziale in tutta l'iniziazione, che sia iniziazione alla vita sociale o iniziazione a uno stato particolare di vita (militare, sacerdotale, ecc.). I miti escatologici fondano le strutture di un mondo nuovo. Così, dalla sua collocazione in riferimento all'*Urzeit* e all'*Endzeit*, il mito dà all'uomo arcaico i dati indispensabili al suo comportamento.

Bibliografia

M. ELIADE

1949 *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949 [tr. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, a cura di G. Cantoni, Rusconi, Milano 1975].

1952 *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris [tr. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, a cura di M. Giacometti, prefazione di G. Dumézil, Jaca Book, Milano 1980].

1957 *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris [tr. it. *Miti, sogni e misteri*, a cura di G. Cantoni, Rusconi, Milano 1990³].

1958 *Prestiges du mythe cosmogonique*, «Diogène», XXIII, Paris, pp. 3-17.

1962 *Méphistophélès et l'androgyne*, Gallimard, Paris [tr. it. *Mefistofele e l'androgine*, a cura di E. Pinto, Edizioni Mediterranee, Roma 1971].

1963 *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris.

1965 *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris [orig. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Rowohlt, Hamburg 1957; tr. it. *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Boringhieri, Torino 1984³].

1968 *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 4ª edizione [tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, a cura di V. Vacca, G. Riccardo, P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1999²].

1969 *Les mythes de la création*, in *Création*, *Encyclopaedia universalis*, vol. V, Paris, pp. 60-64.

1971 *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris [orig. *The Quest. History and Meaning in Religion*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1969; tr. it. *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, a cura di A. Crespi Bortolini, Morcelliana, Brescia 1980²].

C.G. Jung

1950 *Types psychologiques*, Lib. Universitaire, Genève [orig. *Psychologische Typen*, a cura di M. Niehus-Jung et al., Solothurn, Düsseldorf 1995; tr. it. *Tipi psicologici*, a cura di F. Bassani, introduzione di M. Trevi, Mondadori, Milano 1993].

C.G. Jung, K. Kérenyi

1968 *Introduction à l'essence de la mythologie*, Payot, Paris [orig. *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam-Leipzig 1941; tr. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, a cura di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino 1994[6]].

Cl. Lévi-Strauss

1964 *Le cru et le cuit. Mythologique 1*, Plon, Paris [tr. it. *Il crudo e il cotto*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1966].

1966 *Du miel aux cendres. Mythologique 2*, Plon, Paris [tr. it. *Dal miele alle ceneri*, a cura di A. Bonomi, Mondadori, Milano 1970].

1968 *L'origine des manières de table. Mythologique 3*, Plon, Paris [tr. it. *Le origini delle buone maniere a tavola*, a cura di A. Bonomi, E. Lucarelli, Il Saggiatore, Milano 1971].

1971 *L'homme nu. Mythologique 4*, Plon, Paris [tr. it. *L'uomo nudo*, a cura di E. Lucarelli, Il Saggiatore, Milano 1974].

L. Lévy-Bruhl

1939 *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Félix Alcan, Paris.

1963 *La mythologie primitive*, PUF, Paris, 2ª edizione [tr. it. *La mitologia primitiva*, a cura di S. Lener, Newton Compton, Roma 1973].

P. Ricoeur

1960 *Finitude et culpabilité*, II, *La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris, pp. 12-13 [tr. it. in *Finitudine e colpa*, a cura di M. Girardet, introduzione di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970].

J. Ries

2005 *Il mito e il suo significato*, Jaca Book, Milano.

V. Pellegrinaggio e pensiero mitico

Gli specialisti delle religioni e delle scienze umane che si dedicano ai pellegrinaggi per enuclearne la fenomenologia vi sottolineano la congiunzione di tre fatti fondamentali: l'esistenza di un luogo consacrato dove ha luogo un'adunanza; lo spostamento collettivo o individuale verso questo luogo; lo scopo dello spostamento, che è l'ottenimento di un bene materiale o spirituale. Così, in ogni pellegrinaggio intervengono lo spazio sacro e l'itinerario verso un luogo sacro per un incontro con il sacro. Ogni pellegrinaggio è segnato dalla ricerca del sacro intrapresa dall'*homo religiosus*.

In *La symbolique du mal* (II, 12-13), Paul Ricoeur ha sintetizzato in questi termini la struttura e la funzione del mito: «Un racconto tradizionale che riguarda avvenimenti accaduti all'origine dei tempi, destinato a fornire le basi dell'azione rituale degli uomini di oggi e, in senso generale, ad istituire tutte le forme di azione e di pensiero per mezzo delle quali l'uomo comprende se stesso nel suo mondo». Nel mito abbiamo una storia santa, vale a dire la narrazione di un evento primordiale che ha costituito un'irruzione del sacro, creatrice o trasformatrice del mondo. Il racconto fornisce all'azione umana dei modelli. Si intende come archetipale ed esemplare. Ogni mito è una ierofania.

1. Tentativo di tipologia del mito

I miti «cosmogonici» godono di un prestigio particolare presso tutti i popoli, poiché raccontano l'origine del cosmo e della vita. Eliade ha classificato la presentazione mitica della creazione in quattro categorie: la creazione per mezzo del pensiero o della parola; la creazione attraverso una caduta cosmologica; la cosmogonia realizzata mediante la divisione o la separazione di una materia primordiale (coppia cielo-terra, caos, uovo primordiale); infine, la cosmogonia attraverso il sacrificio di un gigante[1].

[1] M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris 1971, pp. 150-177 [orig. *The Quest. History*

In rapporto a tutti i miti detti «di origine», il mito cosmogonico ha un ruolo centrale. Costituisce la storia santa dei popoli. In questi miti, segnati dalla coerenza, troviamo il racconto della creazione, ma anche i principi che reggono il cosmo e l'esistenza umana.

Incontriamo in seguito i miti «di origine», che raccontano l'origine delle istituzioni e delle società. Abbiamo lasciato il tempo primordiale e siamo in un tempo nel corso del quale è posta in essere una nuova situazione. Questi miti sono numerosi: creazione o modificazione della condizione umana; mitologia solare o astrale; origine della morte; trasformazione del mondo; avventure degli dei e degli umani; miti di vegetazione, di fertilità; miti relativi alle diverse terapie.

I miti di «rinnovamento» esprimono la nostalgia delle origini. Sono imperniati su un ritorno alle fonti per trovarvi le forze necessarie per rifare un mondo che si deteriora e si esaurisce. I miti di rinnovamento sono basati sui miti cosmogonici o sui miti di origine. In effetti, essi preconizzano un ritorno a una situazione iniziale. È con l'imitazione dell'archetipo che la forza creatrice primordiale rigenera il mondo o la società. Imitazione dell'archetipo, riproduzione delle gesta primordiali, ritorno al tempo delle origini costituiscono i dati essenziali dei miti di rinnovamento: rigenerazione del tempo, nuova creazione, riattualizzazione della cosmogonia. È il mito di rinnovamento che interessa la maggior parte delle nostre ricerche sul pellegrinaggio.

I miti «escatologici», infine, raccontano cataclismi cosmici; fanno riferimento a una distruzione dell'umanità che si pone in un lontano passato. Un mito escatologico veramente universale è quello del diluvio. Conosciamo pochi miti riferiti a cataclismi che dovranno accadere nel futuro.

2. *Linguaggio e messaggio del mito*

Il mito è un linguaggio e un messaggio

Il linguaggio è il fatto culturale per eccellenza. È un prodotto della cultura, una parte della cultura e la condizione della cultura. Ogni linguaggio costituisce un sistema simbolico. Come metodo di approccio al linguaggio del mito, Claude Lévi-Strauss ha scelto l'uso del modello linguistico. La messa in opera dell'analisi strutturale l'ha condotto a vedere nei miti delle varianti che ruotano attorno alle stesse strutture[2]. Georges Dumézil, Mircea Eliade e Paul

and Meaning in Religion, The University of Chicago Press, Chicago-London 1969; tr. it. *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, a cura di A. Crespi Bortolini, Morcelliana, Brescia 1980²]; ID., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949, pp. 83-136 [tr. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, a cura di G. Cantoni, Rusconi, Milano 1975].

2 C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, 1972² [tr. it. *Antropologia strutturale*, a cura di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1980⁸]; ID., *L'homme nu. Mythologique 4*, Plon, Paris 1971 [tr. it. *L'uomo nudo*, a cura di E. Lucarelli, Il Saggiatore, Milano 1974].

Ricoeur situano da tutt'altra parte il linguaggio del mito: ai loro occhi, i miti riferiscono avvenimenti che si sono sviluppati alle origini, nel tempo primordiale o almeno nella notte dei tempi; imperniato sull'archetipo e sul tempo primordiale, il mito è un elemento della memoria dell'umanità.

Se attualmente c'è unanimità sulla questione del linguaggio del mito, non si può dire lo stesso del suo messaggio. Secondo Lévi-Strauss, i miti non affermano nulla sull'origine del mondo, sulla natura del reale, sull'origine dell'uomo, sul suo destino. In compenso, numerosi sono gli storici delle religioni che orientano le loro ricerche verso il messaggio. Racconti di eventi primordiali, i miti devono essere considerati come modelli fondatori ed esemplari per l'uomo e la società. In effetti, la loro funzione è di creare delle forme di pensiero e di azione per mezzo delle quali l'uomo comprende la sua situazione nel mondo e orienta la sua vita e i suoi atti. In quest'ottica, il mito ha una funzione simbolica: aiuta l'uomo a scoprire i suoi legami con il sacro. È il riflesso di un'esperienza di solidarietà universale aperta al divino.

Mito, rito e simbolo

Ogni mito è parola e racconto. I due elementi si riferiscono a eventi primordiali. Linguaggio simbolico e discorso rivelano un'esperienza di solidarietà tra l'uomo e il divino; il mito è portatore di un messaggio. Quest'ultimo non si limita a una semplice teleologia della struttura mitica, poiché una tale limitazione non consentirebbe di comprendere l'incomparabile tesoro dei miti trasmessi fin dal Neolitico. Il mito fa riferimento a un archetipo che immerge l'uomo nei tesori immemorabili delle origini. I lavori di Mircea Eliade e di Carl Gustav Jung hanno messo in evidenza il valore e la funzione dell'archetipo. La convergenza dei risultati di due ricerche condotte secondo metodi e discipline differenti ci dà una grande sicurezza in quest'ambito: nel mito è presente il riferimento a un archetipo che conferisce forza ed efficacia all'azione umana.

Nella storia dei popoli e delle civiltà troviamo ovunque la presenza dell'uomo religioso. Egli crede all'esistenza di una realtà che trascende il mondo e conferisce a questo mondo e all'uomo che vi vive una dimensione specifica, la dimensione religiosa. Il rito prende posto all'interno di un'espressione simbolica che consente un contatto vitale con la realtà trascendente. Con il rito l'uomo tenta di stabilire dei legami con questa realtà. L'atto rituale è legato a una struttura simbolica attraverso la quale ha luogo il passaggio dall'immaginazione alla realtà, dal segno all'essere. Con i riti l'uomo religioso traduce in atti il messaggio rivelato dai miti. Per mezzo dello spiegamento dell'insieme simbolico del rituale, egli tenta di ordinare la società per mantenerne la coesione e per permettere al gruppo e a ogni persona l'incontro con il sacro.

Il mito dell'eterno ritorno

Grazie al messaggio venuto dai miti, l'*homo religiosus* percepisce l'esistenza e il valore di uno stato primordiale, all'interno del quale scopre archetipi e modelli. Con questi archetipi

confronta la condizione umana nella quale vive, rendendosi conto della perdita di un età dell'oro posta ai tempi primordiali. Di conseguenza cerca di operare un ritorno al modello originario, di uscire dal tempo attuale per raggiungere il grande Tempo. Il rituale procede all'imitazione dell'archetipo, all'abolizione del tempo profano, alla ripetizione dei gesti paradigmatici. Mettendo in relazione il rituale con il messaggio del mito, l'uomo passa dalla condizione profana a un'esistenza nuova. Per l'uomo delle società arcaiche, il mito permette di realizzare un'esperienza di salvezza.

3. Pellegrinaggio e sacro

Ogni pellegrinaggio prende posto in un'esperienza religiosa specifica, che chiamiamo esperienza di salvezza. I livelli di tale esperienza sono estremamente differenti. Al livello più basso situiamo la guarigione da un male o l'ottenimento di un favore. Alla sommità si trovano gli incontri tra l'uomo e la divinità, vissuti nelle diverse religioni: la *bhakti* indù, i misteri di Eleusi, l'incontro con Iside venuta dalla penombra del santuario sul sagrato del suo tempio, la visione della gloria di Jahvè nel tempio di Gerusalemme, l'incontro di Cristo nell'Eucarestia celebrata in un luogo sacro. Per il fedele, questo incontro è essenziale, essendo all'origine di un rinnovamento nella sua vita. Ogni pellegrinaggio si situa nel quadro specifico della vita religiosa dell'uomo. Da quando esiste il pellegrinaggio esiste la manifestazione del sacro, un fenomeno che lo storico delle religioni chiama ierofania.

In ogni ierofania intervengono tre elementi: un oggetto preso all'interno della realtà quotidiana; la realtà misteriosa, invisibile e trascendente; l'oggetto mediatore uscito dall'uso profano e rivestito di sacralità. L'oggetto o l'essere con l'intermediazione del quale la realtà trascendente si manifesta conserva la sua natura: la pietra sacra resta una pietra, il sacerdote resta un uomo. La realtà numinosa è il mistero dell'assoluto, del divino, di Dio. L'elemento centrale di ogni ierofania è l'oggetto o essere rivestito di una dimensione nuova, la sacralità. A questo livello si situa la manifestazione misteriosa che distacca l'oggetto o l'essere dal mondo profano. Ogni pellegrinaggio si situa in un contesto ierofanico.

Lo spazio sacro

Per l'esperienza profana lo spazio è omogeneo. Non è la stessa cosa nell'esperienza vissuta dall'uomo religioso. In effetti, quando il sacro si manifesta in una ierofania si assiste a una rottura entro l'omogeneità dello spazio: si costituisce un centro. Creato dalla manifestazione del sacro, questo centro diviene un luogo privilegiato.

Nei miti, il simbolismo del centro è presente in modo permamente: spazi e luoghi sacri, templi, santuari, grotte, caverne, territori, montagne, boschi, sorgenti, fiumi. Questa molteplicità sembra tradire nell'uomo religioso il desiderio di trovarsi in permanenza in una zona cosmica che gli consente di comunicare con il «Cielo». Ogni accesso a questo centro ha un valore iniziatico, poiché permette di passare dal profano al sacro, dall'effimero alla durevolezza,

dall'illusorio alla realtà. Nei miti, l'approccio rituale a un centro è paragonato alla conquista di un'esistenza nuova, reale, durevole. Si tratta davvero di un passaggio dal profano al sacro.

Lo spazio sacro costituisce un elemento essenziale di ogni pellegrinaggio, e in esso si ritrova tutto il valore del simbolismo del centro. I pellegrini prendono strade spesso disseminate di pericoli, strade che devono condurli a luoghi sacri nei quali incontreranno il «divino». Questi luoghi possono essere delle sorgenti o dei fiumi, la cui acqua vivificante è creatrice, purificatrice, rigeneratrice. Altri pellegrinaggi si dirigono verso le sommità delle montagne, il cui simbolismo è legato a un soggiorno divino o all'incontro con il Cielo. Porzioni di territorio o santuari sono stati consacrati dalla presenza di un fondatore religioso, di un corpo di santo venerato in particolare o di una ierofania di qualità eccezionale, come è il caso del monte degli Olivi o del Sinai. Gli itinerari percorsi e i cammini dei pellegrini sono significativi: non si scelgono strade facili, dal momento che si tratta di una vera e propria conquista da realizzare. Ogni luogo di pellegrinaggio prolunga e riflette il simbolismo proprio del centro del pensiero mitico.

Il tempo sacro

Nei miti il tempo non è omogeneo: si ripartisce in tempo sacro e in tempo profano. Il tempo profano è la durata ordinaria, nella quale si inscrivono gli atti spogliati di significato religioso. Il tempo sacro, invece, deriva dalla valorizzazione apportata da un avvenimento primordiale e dalla sua ripercussione sulla vita dell'uomo religioso e del suo gruppo. L'uomo considera questo tempo come suscettibile di ritornare: con la festa lo rende periodicamente presente. Ogni festa riattualizza un evento primordiale, e dunque rende attuale l'*Illud tempus* durante il quale l'evento si è svolto; il tempo sacro è quindi reversibile e recuperabile, santificato e santificatore. Si inserisce nello svolgimento del tempo storico, nel quale provoca una rottura. È di una qualità superiore al tempo profano. I miti cosmogonici mostrano in modo eclatante il valore e la reversibilità del tempo sacro. Il tempo della creazione del cosmo è un tempo primordiale, nel corso del quale hanno agito le divinità. Il cosmo viene usato; quindi è necessario rigenerarlo periodicamente. Questa riattualizzazione della cosmogonia mitica costituisce una ripresa del tempo primordiale grazie al rituale. È il senso profondo delle feste di primavera e delle feste dell'anno nuovo, come l'*akitu* di Babilonia: nel corso della cerimonia si recitava in modo solenne, in presenza del re, il poema della creazione, l'*Enuma eliš*.

Ogni evento ha luogo nel corso del tempo. Il tempo dell'origine, quello della realizzazione autentica dell'evento fondatore, ha un valore speciale e una funzione esemplare. I fatti che sono all'origine della sacralità di un luogo di pellegrinaggio hanno creato un inizio. Hanno dato un senso alle gesta che vi sono state compiute. L'uomo religioso tenta di ridiventare contemporaneo a questi eventi. Nella sua marcia verso il luogo sacro, per partecipare all'efficacia dell'evento primordiale, il pellegrino raggiunge l'*Illud tempus*, il tempo nel corso del quale si è svolto l'evento. La sua fede gli dà la certezza della reversibilità del tempo e dell'evento. Questa ripetizione abolisce provvisoriamente la durata profana e la trasforma in tempo sacro, cioè in «eternità».

Il tempo sacro del pellegrinaggio consente anche di ritrovare la purezza originaria: diventa tempo di perdono dei peccati, di eliminazione di ogni sozzura e di rinnovamento interiore. Con il suo cammino nel tempo sacro, il pellegrino entra in un'esistenza rinnovata. Divenuto contemporaneo dell'evento fondatore, è sgravato dalle proprie colpe in vista di una vita nuova. Così, il pelleginaggio diviene simbolicamente il tempo di una nuova nascita spirituale.

Nella Chiesa di Mani, la festa di Bēma realizzava in modo esemplare la giunzione del tempo sacro e dello spazio sacro, in dipendenza da un mito gnostico di creazione del cosmo e di salvezza della luce[3]. Ogni anno, in occasione della celebrazione del martirio del profeta di Babilonia, i suoi fedeli si raccoglievano attorno a un trono a cinque gradini (bēma) che sormontava la grande immagine del Fondatore. Venuti da diversi orizzonti e da strade missionarie percorse dagli eletti, tutti i fedeli si riunivano all'inizio per una notte di preghiere e di canti in preparazione del grande giorno. Il giorno del Bēma, che commemorava la morte terrena e il ritorno trionfale di Mani nel Regno della Luce, era insieme giorno di perdono e giorno di trionfo della gnosi. Agli eletti e ai catecumeni riuniti offriva la purezza indispensabile alla salvezza, inaugurando allo stesso tempo il nuovo anno missionario della Chiesa gnostica.

4. Pellegrinaggio e comportamento mitico

Ciò che abbiamo appena detto del mito, del suo linguaggio, del suo messaggio, del luogo sacro, del simbolismo del centro e del tempo sacro mostra l'importanza del comportamento mitico nella vita dell'uomo religioso. Ritroviamo questo comportamento in ogni pellegrinaggio. Il pellegrino lascia le sue occupazioni abituali e si dirige verso un luogo sacro, un centro nel quale può realizzarsi simbolicamente l'incontro tra il Cielo e la terra. Abbandona il tempo profano per entrare nel tempo dell'evento primordiale. La sua strada è difficile, la sua peregrinazione è piena di pericoli. Ma la sua fede lo porta verso il luogo sacro, in cui il rituale gli consentirà di realizzare un rinnovamento della sua vita.

Il comportamento mitico del pellegrino non ha nulla di puerile, poiché l'uomo manifesta in questo modo la sua credenza in una realtà assoluta, che trascende questo mondo, vi si manifesta e gli conferisce la sua dimensione autentica.

[3] J. Ries, *La fête de Bêma dans l'Église de Mani*, «Revue des études augustiniennes», n. 22, Paris 1976, pp. 218-283; Id., *La prière de Bêma dans l'Église de Mani*, in H. Limet, J. Ries (a cura di), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1980, pp. 375-390.

VI. Il mito cosmogonico, fondamento di tutti i miti

Le cosmogonie sono l'insieme delle teorie, dei miti e delle spiegazioni che riguardano l'origine e la nascita del cosmo così come l'ordinamento originale dell'universo. In questo campo il ruolo dei miti cosmogonici è fondamentale, poiché costituiscono la storia sacra dei popoli. Essi rivelano la creazione del mondo e dell'uomo, i principi che governano il cosmo e le norme etiche del comportamento umano. I miti cosmogonici esistono in tutte le culture e di ciascuna portano l'impronta specifica: il loro immaginario segnato dall'ambiente, il sistema di simboli proprio dell'identità culturale e religiosa, la trasposizione in dimensioni rituali adattate a ogni società.

La conoscenza dei miti cosmogonici ci viene dai testi antichi e dalle tradizioni orali dei popoli chiamati senza scrittura. Per ritrovare i miti cosmogonici della preistoria, occorre raggiungere la memoria arcaica dei popoli. Le scoperte preistoriche hanno portato alla luce una parte importante di questa memoria conservata negli archivi della terra: arte parietale, grotte dipinte del Paleolitico superiore, iscrizioni e incisioni rupestri neolitiche. Recuperiamo più di trenta millenni anteriori alla scrittura. Grazie all'inventario dell'arte rupestre in tutto il mondo, realizzato sotto l'impulso di Emmanuel Anati, questo vasto campo si apre agli studiosi. Sono percorribili due vie di approccio. La prima è quella che si rivolge alle aree culturali riguardo alle quali, grazie agli antichi testi scritti, possediamo una versione dei miti cosmogonici: è il caso del Vicino e Medio Oriente e del mondo mediterraneo. Prendendo come punto di partenza questi miti, sarà possibile risalire alle incisioni rupestri e all'arte delle caverne per scoprirvi mitogrammi in cui trovare elementi suscettibili di essere interpretati nel senso di una cosmogonia. La seconda via concerne le aree culturali nelle quali i miti sono ancora oggi trasmessi per tradizione orale. Le etnie eredi di questi miti sono nello stesso tempo portatrici della memoria delle più antiche tradizioni ancestrali, grazie alle quali si possono chiarire diversi aspetti riguardanti l'arte rupestre della loro cultura (E. Anati, 1989).

Gettiamo ora uno sguardo su alcuni testi cosmogonici del Vicino Oriente antico.

L'Egitto ha fatto dell'emersione di un'isola il primo atto della genesi; il *Nun* primordiale,

l'oceano, è anteriore a tale emersione; la terra si solleva al di sopra di esso. Il tema arcaico della collinetta iniziale segna il mondo immaginario dell'egizio che, da tempo immemorabile, assiste ogni anno alla piena e al ritiro del Nilo. Tutte le cosmogonie egizie, inoltre, attribuiscono al Sole un ruolo divino di creazione: nei miti cosmogonici si manifesta la trascendenza del demiurgo creatore.

Le cosmogonie sumero-accadiche presentano un fatto essenziale: il cielo è stato separato dalla terra. Un blocco compatto è stato diviso in tre: cielo, terra, inferi. A Sumer appaiono tre dei: Enlil, Enki e An, una Triade suprema, ma il Dio-Cielo è il Dio supremo. L'uomo è creato per liberare gli dei dalle loro fatiche; essi lo hanno modellato dall'argilla. Talvolta, il mondo alle origini viene rappresentato come una montagna che collega la terra al cielo prima della loro separazione. Nei testi trovati a Ras Shamra, l'antica Ugarit, la creazione del mondo è opera del dio El, «il creatore delle cose create». La cosmogonia biblica, invece, pur partecipando della stessa area, è già teologica: un Dio creatore continua a governare il mondo. È la rottura con il pensiero mitico.

Le regioni del Vicino e del Medio Oriente antico dove si sono scoperti i più antichi testi scritti che riferiscono miti cosmogonici sono anche le aree della sedentarizzazione iniziale, dei primi villaggi, delle prime città e delle prime rappresentazioni della divinità (J. Cauvin, 1978). Più di due millenni prima della comparsa della scrittura, vi troviamo una coppia di simboli, la donna e il toro, due vere e proprie divinità che dominano l'arte anatolica (Çatal Hüyük, Halaf) e che influenzeranno tutto il Vicino Oriente mediterraneo. A Çatal Hüyük, queste divinità s'impongono al mondo degli uomini e degli animali, vera e propria manifestazione, attraverso l'arte, della loro trascendenza. Non abbiamo già qui, nel VII millennio a.C., ciò che troveremo verso il 2600 a.C. su alcuni sigilli di Mohenjo-Daro: la Grande Dea che regna sul mondo degli uomini e degli animali (J.M. Casal, 1969)? L'arte neolitica anatolica riflette una ferma posizione dell'*homo religiosus*: la credenza in una o più divinità alle quali gli esseri sono sottomessi. Non è questo il luogo e l'epoca dell'elaborazione dei grandi miti cosmogonici (J. Cauvin, 1987)? Tale fermento elaborativo impiegherà alcuni millenni a perfezionarsi e a raggiungere le popolazioni dell'area mediterranea orientale. Appena compaiono i primi testi scritti, essi illuminano i documenti archeologici e si scopre tutto un universo di simboli e significati. Le radici dei miti cosmogonici egizi, sumeri, accadici, anatolici, cananei affondano le loro radici nell'*humus* neolitico.

L'arte delle caverne è anch'essa suscettibile di fornirci alcune indicazioni sul pensiero cosmogonico dei paleoantropi. Le grotte decorate sono state considerate santuari dove si svolgevano riti d'iniziazione. Sembra che durante tali cerimonie i soffitti dipinti giocassero un ruolo importante. Mircea Eliade ritiene che i miti cosmogonici e i miti di origine potessero essere familiari alle popolazioni paleolitiche: si tratta di temi mitici quali le acque primordiali e il creatore, l'ascensione in cielo, l'arcobaleno, il simbolo della montagna cosmica, l'origine degli animali. I soffitti delle grotte, appunto, sono un riferimento simbolico alla sacralità della volta celeste (M. Eliade, 1976).

Passiamo ora a esemplificare in immagini alcuni temi cosmogonici che, nelle diverse civiltà, risultano tra i più diffusi e persistenti.

1. *La montagna cosmica*

Il mito riporta sempre agli inizi di tutte le cose. In modo completo o frammentario, è comunque il racconto di una creazione. Ecco perché la cosmogonia è un tema mitico così frequente nella storia degli uomini: essa getta le fondamenta di ogni altro mito. Alla montagna viene attribuito, dalle più diverse e lontane civiltà, un ampio ventaglio di significati. Le sue stesse caratteristiche, come l'altitudine, la verticalità, l'inaccessibilità le proporzioni grandiose, portano gli uomini ad attribuirle un simbolismo profondo. Quasi tutte le tradizioni, pur in modi assai diversificati, considerano alcune montagne come il centro del mondo, il luogo misterioso a partire dal quale tutto è iniziato. Sono montagne cosmiche: uniscono cielo e terra, sono il pilastro del mondo, l'*axis mundi*. Tra le varie rappresentazioni usate dalle diverse culture per indicare nei miti cosmogonici l'*axis mundi*, il centro e il punto più alto dell'universo, la montagna cosmica prevale su tutte. Essa racchiude un tale significato che la sua immagine viene in qualche modo «continuata». Così altre montagne, anche se non giocano un ruolo specifico nelle cosmogonie partecipano a tale immagine originaria, in quanto espressioni di stabilità indefettibile, solidità e permanenza. Ma anche realtà come palazzi, templi e perfino intere città imitano, ricreano la forma della montagna cosmica. In questo modo la pienezza primordiale della vita entra a far parte del quotidiano, si rinnova, per garantire agli uomini di potervi in parte attingere stabilendo un contatto che li accomuna.

2. *Caos acquatico e mostri*

Il caos ha alimentato le mitologie più distanti, ma sempre ha avuto a che fare con l'origine del mondo. Anche quando compare in situazioni apocalittiche, lo si trova collegato a una distruzione regressiva verso lo stato iniziale, che prelude però a un nuovo inizio. Nella storia umana il caos mitologico può essere richiamato da qualsiasi situazione naturale estrema e selvaggia, ma l'evocazione più diffusa è quella acquatica. Molti miti rappresentano l'originario stato primordiale con una turbolenza oscura, umida e indistinta. Il caos dei primordi inoltre non di rado si riveste di personificazioni, spesso con mitiche figure di mostri ibridi, carichi comunque di significati plurimi. Ciò suggerisce la non completa opponibilità del caos come iniziale disordine e del cosmo in quanto ordine. Sovente tali multiformi rappresentazioni del caos invitano a pensare che, se un mito pone all'origine dell'universo il caos, non è meno vero che si vede quest'ultimo permanere nel mondo come fattore di disturbo, di lotta o di trasformazione.

3. *Il cielo* in illo tempore

La volta celeste, con la sua altezza, estensione e capacità di dispensare luce e acqua, fin dalla preistoria è stata fonte per l'uomo di riflessione ed espressione artistica. Non stupisce di

ritrovarla nei racconti mitici dei primordi, pur secondo concezioni diverse e con dettagli differenti. Il cielo in tali casi è quello del tempo primigenio, è il cielo *in illo tempore* che ha a che fare con l'inizio di ogni realtà. Spesso i racconti di quel remoto passato riferiscono di un cielo rimasto vicinissimo alla terra fino a un suo brusco allontanamento. Provocata da un errore primordiale, tale separazione potrà essere recuperata solo da pochi privilegiati e da specialisti del sacro, come gli sciamani che ripristinano una comunicazione tra cielo e terra spiccando il volo, in estasi. Il cielo nei miti di creazione dispone gli uomini ad affrontare il problema della loro distanza dalle divinità che si ritiene abitino in quel mitico spazio. Molte culture infatti prevedono un viaggio verso il cielo che può verificarsi in vari modi: tramite una scala, un albero, una corda, un irto sentiero. L'uomo in questi riti di ascesa cerca di riappropriarsi di una condizione perduta, così come accade quando egli, nell'attesa di un beneficio che l'uomo sacro può ottenergli, assiste al volo dello sciamano e in tal modo indirettamente vi partecipa.

4. L'uovo cosmico

Molti miti, riferendosi agli inizi dell'universo, narrano di una sorta di embrione, di una matrice ovoidale che potenzialmente e in modo misterioso racchiude in sé tutta la molteplicità di ogni forma cosmica, dalla quale emerge il mondo e talvolta il primo essere creato. Anche se tale matrice può in diversi racconti mitici assumere l'aspetto di una massa informe di carne o di un recipiente vuoto, di un sacco o di un bozzolo, essa viene più compiutamente rappresentata dai miti che ci parlano di un uovo cosmico. L'uovo in sé ha sempre suscitato stupore nelle culture di tutto il mondo: il suo guscio perfetto ed ellittico che nasconde una vita in formazione, il suo schiudersi per farla apparire ormai compiuta non poteva non essere per gli uomini dell'antichità la migliore immagine di un vero inizio. Ecco perché tante popolazioni hanno affidato all'uovo cosmico un ruolo cruciale nei loro miti cosmogonici. Così in Oceania, Africa, India, Giappone e Grecia troviamo il mito dell'uovo cosmico, ma anche, e sempre con diverse declinazioni narrative, in Egitto e in Cina. In molte tradizioni dunque il mondo dei primordi si presenta come un mondo-uovo all'interno del quale prende il via il processo della vita. La simbologia dell'uovo, che connota uno stato di primordiale perfezione, ha inoltre percorso la storia ed è arrivata fino a noi in varie credenze e tradizioni popolari.

5. La coppia primordiale

Nei miti cosmogonici talvolta si trova la descrizione di partner primordiali che, dopo una prima fase cosmica indefinita e confusa, compaiono espletando un'attività creatrice. Sono i genitori del mondo. Possono incarnare il principio maschile e il principio femminile, ma anche un'intrinseca duplicità cosmologica, non necessariamente legata alla differenziazione sessuale, situata all'origine del mondo. Il racconto mitico, come d'abitudine, vuole svelare una verità paradigmatica riguardante la condizione degli uomini: una potenzialità di tensione

all'interno di una dualità, spesso anche di rottura o separazione, potenzialità che non è propriamente generativa, ma innesca il dinamismo delle comunità umane. Nelle società tradizionali la coppia primordiale viene spesso vissuta come coppia di antenati alla cui vitalità, differenziazione e complementarietà l'uomo attinge nella percezione di se stesso all'opera nella vita comune. Così anche in molte culture preistoriche gli emblemi della duplicità sono a tal punto carichi di vita che alludono all'abbondanza e alla potenza, una potenza doppia appunto, che si rifà a un concetto cosmogonico.

Bibliografia

E. ANATI, *Origini dell'arte e della concettualità*, Jaca Book, Milano 1989.

J. CAUVIN, *Les premiers villages de Syrie-Palestine di* IXe *au* VIIe *millénaire av. J.C.*, De Boccard, Paris 1978.

ID., *La naissance des dieux*, in «La Recerche», n. 194, Paris 1987.

J.M. CASAL, *La civilisation de l'Indus et ses origines*, Fayard, Paris 1969.

M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses. I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Payot, Paris 1976.

VII. Miti della caduta

L'idea di caduta compare nei miti, nelle tradizioni e nelle religioni di moltissimi popoli, e presenta un gran numero di temi tra loro collegati di primaria importanza nella storia del pensiero religioso. In generale la caduta viene considerata un incidente verificatosi dopo la genesi o creazione del mondo, tale da recare conseguenze che incidono sull'attuale condizione umana. Tale incidente dà ragione della nuova situazione del mondo, riconosciuta come uno stato di declino o di degradazione, se messa a confronto con la condizione originaria dell'uomo e del cosmo. Questa concezione di fondo della caduta assume forme differenti all'interno di culture e religioni diverse.

1. Punti di vista sul mito della caduta

Il tema della caduta può venire considerato dai seguenti punti di vista: 1) del tempo storico e del suo dispiegarsi; 2) della teogonia; 3) della cosmogonia; 4) dell'antropogonia, che comprende la creazione dell'uomo e la sua condizione attuale.

Tempo storico

Se considerata dal punto di vista temporale, la caduta si colloca a metà strada fra *Urzeit* ed *Endzeit*, fra l'inizio e la fine della creazione. All'interno del tempo storico, si trova molto da presso agli inizi del tempo, concepiti come un'età dell'oro rispetto alla quale la caduta e le sue conseguenze rappresentano una rottura ovvero una degradazione. Questa concezione storica e temporale della caduta si può rinvenire in varie tradizioni popolari, come pure nei miti dell'età dell'oro e del paradiso perduto.

Teogonia

L'aspetto teogonico della caduta si occupa della degradazione del divino e si ritrova nei numerosi miti che riguardano l'origine degli dei, la loro vittoria sopra il Caos, ovvero la vittoria delle forze più recenti del campo divino su quelle più antiche. Coestensiva alla creazione, la caduta, così come la teogonia la presenta, comporta l'identificazione del male con il Caos da un lato e della salvezza con la creazione dall'altro. Questa concezione della caduta si rinviene specialmente nei miti teogonici sumero-accadici, che narrano la vittoria dell'ordine sul Caos preesistente; nonché nel mito egizio della lotta fra Seth e Horus. In senso stretto questi miti teogonici non sono autentici miti della caduta, ma due dei temi in essi ricorrenti giustificano la loro inclusione in una tipologia dei miti su questo argomento. In primo luogo, essi pongono l'accento sulla celebrazione rituale del mantenimento della creazione e dell'ordine cosmico, come nella festa di *akitu* a Babilonia. In secondo luogo presentano, attraverso una varietà di miti, il tema della degradazione della divinità, derivante dalla caduta di una qualche parte della sostanza divina entro la materia, il corpo o l'oscurità. Questo tema si rivela come centrale nelle tre forme più importanti di dualismo religioso: l'orfismo, lo gnosticismo e il manicheismo.

Cosmogonia

Dal punto di vista della cosmogonia la caduta viene percepita come un incidente che si verifica dopo la genesi del mondo, che comporta l'intervento delle forze cosmiche e dà conto della condizione attuale della terra ovvero dell'universo. Sono esempi di questo punto di vista cosmogonico sulla caduta i miti che narrano la progressiva degradazione dell'universo, e la sua distruzione e ricreazione nel corso di cicli che si susseguono. Un importante elemento di questo tipo di caduta è il diluvio, e le tradizioni religiose del mondo intero ne contengono numerosi esempi.

Antropogonia

Il punto di vista più denso di significato sulla caduta è tuttavia quello fornito dall'antropogonia. Secondo questa prospettiva la condizione umana attuale – uno stato di degradazione in confronto con l'età dell'oro dell'umanità – viene spiegata come conseguenza di una caduta, un evento tragico che fece irruzione nella storia dell'uomo. Intorno a esso si raggruppano quei miti e quei simboli che cercano di spiegare le origini della malattia e della morte e la natura tragica della condizione umana in seguito alla caduta.

A partire da questi quattro punti di vista è possibile sviluppare una tipologia che consenta di rendere comprensibili i milioni di miti della caduta presenti nelle culture del mondo intero. Perdipiù, tali prospettive illuminano l'aspetto fondamentale dell'idea di caduta e il significato che essa comporta, così come emerge da tali miti: la condizione umana attuale trova una spiegazione grazie all'incidente che si verificò dopo la creazione, ponendo termine all'età dell'oro.

I miti della caduta mostrano con chiarezza tre elementi essenziali: 1) l'idea di un'età dell'oro primordiale; 2) l'incidente che costituisce una rottura ovvero una degradazione dell'armonia originaria; 3) la spiegazione della condizione umana attuale. Prendendo spunto da questi tre elementi è possibile tratteggiare un quadro storico-fenomenologico delle tradizioni che si occupano della caduta. Tuttavia è necessario aggiungere un'ultima osservazione prima di poter procedere all'analisi di tale quadro. La comprensione della complessità dei problemi relativi alla caduta non deve far perdere di vista l'intima relazione di tale concetto con il problema del male; ogni concezione della caduta implica qualcosa riguardo all'origine del male, come pure lascia intendere che sarà possibile in un certo qual modo sconfiggerlo, tramite il recupero di quella condizione che esisteva prima della caduta stessa. Pertanto una dimensione etica e filosofica si innesta sull'idea della caduta e ne diviene coestensiva, giungendo a costituire parte integrante di un'impostazione ermeneutica che si sforza di fare i conti con le sue relazioni con l'errore ovvero la colpa. L'estensione concessa a questo articolo non consente comunque di prendere in considerazione anche questi aspetti della caduta.

2. *Religioni arcaiche e tradizioni orali*

Il mito di un paradiso terrestre, in cui l'uomo gode dell'immortalità, fa parte della cosmogonia e delle descrizioni dei primordi del mondo in molte culture. Il tema dominante di questo mito, che presenta molte variazioni, è quello dell'uomo primordiale che fruisce di una beatitudine e di una libertà che sarà destinato a perdere in seguito alla caduta.

La cosmogonia jorai delle popolazioni autoctone dell'Indocina ci fornisce una descrizione idilliaca dell'uomo delle origini. Vivendo insieme al dio Oi Adei, l'uomo godeva di un'esistenza immune dalla morte in un paradiso all'interno del quale poteva volare come un uccello e discorrere con le piante e gli animali, in cui fasci di vimini intrecciati crescevano sugli alberi e le vanghe rivoltavano da sole le zolle. All'uomo non restava che nutrire i propri strumenti da lavoro; ma egli preferì ubriacarsi e trascurò quest'incombenza, di modo che gli strumenti si ribellarono. Nella cosmogonia sre dell'Indocina l'uomo non ha bisogno di lavorare nel paradiso terrestre, dal momento che il dio Ong Ndu lo ha reso immortale; ma quando la coppia primordiale si sottrae all'ordine divino di scavare un pozzo, viene punita per la sua disobbedienza mediante il dolore, la vecchiaia e la morte.

Le cosmogonie dei Bantu della regione di Mayumbe, a nord del fiume Congo, culla dell'antica civiltà omonima, comprendono alcuni racconti significativi sulla caduta. Nella tradizione yombe, a porre termine all'età dell'oro dell'uomo è Nzondo, uno spirito responsabile anche della creazione magica del fiume Zaire in seguito a un diluvio. Nzondo condusse via gli uomini dalla loro dimora originaria, disperdendoli sopra la terra, e mettendo in moto la catena di disastri che da allora perseguitano la razza.

Secondo un mito dogon del Mali, il cielo e la terra si trovavano un tempo molto vicini. Ma il dio li separò rendendo gli uomini mortali, dopo essere stato disturbato dallo strepito delle donne che frantumavano il miglio. Similmente, in un mito del Camerun e del Burkina Faso

(Alto Volta), la volta celeste era un tempo a portata di mano dell'uomo, ma quando una donna che portava un carico di legna sul capo la urtò e chiese al dio di levargliela di torno, questi la spostò tanto in alto da abbandonare l'umanità in preda alla morte. Questi miti ci raccontano di un paradiso perduto; ma pongono anche l'accento sul rifiuto divino di un'umanità disobbediente, di un dio che consegna l'uomo alla morte come punizione per una quantità di peccati, che spaziano dalla violazione di una proibizione divina alla menzogna, al furto, a rivalità domestiche, a mancanza di carità. La morte viene interpretata come il castigo divino provocato dalla disobbedienza umana. Miti di questo tipo si rinvengono tra i Diola in Senegal, i Nupe in Nigeria, i Bena Kanioka nello Zaire e gli Anyi nella Costa d'Avorio.

I miti che interpretano la caduta come un destino, sebbene siano meno frequenti di quelli che la considerano piuttosto un castigo, sono presenti significativamente anche nell'Africa subsahariana. Comportano come archetipo un messaggio trasmesso in maniera errata – un messaggio divino di immortalità che raggiunge gli uomini troppo tardi, o che viene abbreviato o ricevuto in forma alterata. Qui la separazione originaria tra cielo e terra prende il posto del paradiso terrestre al cui interno il dio e l'uomo vivevano insieme; è dio che dal cielo manda messaggi all'uomo sulla terra. In un mito degli Tsonga è un camaleonte a recare il messaggio divino della vita eterna, mentre la lucertola gigante Galagala porta il messaggio della morte. La lucertola che si muove più in fretta arriva per prima, e l'uomo diviene mortale. In una versione bete dello stesso mito, proveniente dalla Costa d'Avorio, la lucertola raccomanda al camaleonte di procedere più lentamente. In questi miti i messaggeri sono sempre rappresentati da animali e il messaggio della mortalità è sempre il primo ad arrivare. Altri miti spostano l'accento sul mutamento o sul deterioramento del messaggio nel corso del processo di trasmissione; si trovano esempi di questo genere tra i Mousi nel Burkina Faso, gli Ashanti nel Ghana, i Kabiye nel Togo e i Kikuyu in Kenya.

In Australia, gli Aranda considerano i propri antenati totemici come fondatori eroici di civiltà che diedero forma al paesaggio naturale, ripartendo tra gli uomini le esistenze individuali mediante la creazione di embrioni separati e destinati a vivere in una mitica età dell'oro, senza essere toccati dalle pene proprie del genere umano dei nostri giorni. Tali progenitori erano immortali e quelli che apparentemente morivano in battaglia in realtà andavano in cielo, per divenire *tjurunga*, entità sacre dotate di potenza e capacità creatrice, in grado di viaggiare avanti e indietro, sopra e sotto la terra. Una volta esaurito il loro compito di creazione, esausti e in preda a una stanchezza che ne soverchiava le forze, questi antenati mitici sprofondavano nelle viscere della terra. Ma prima di scomparire riuscivano a imporre, mediante qualche loro azione, i rudimenti della morte, in modo da far conoscere agli uomini a un tempo la morte e le pene della condizione umana. Il mito della gazza Urbura spiega la permanenza della morte. Quando il primo mortale cercò di lasciare la propria tomba, Urbura lo colpì con gli artigli, gli conficcò in gola una lancia e lo inchiodò a terra, stabilendo così per sempre la condizione umana come soggetta alla morte.

Comune ai miti della caduta e alla nostalgia di una età dell'oro irrimediabilmente perduta è il punto di vista secondo il quale la condizione umana originaria sarebbe stata di tipo paradisiaco. Il cielo era vicino alla terra e l'uomo poteva recarvisi solamente salendo su una mon-

tagna, un albero, una scala o una liana (Eliade, 1960). Godendo dell'amicizia tanto degli dei quanto degli animali – di cui riusciva a parlare la lingua – l'uomo viveva una vita immortale, libera, spontanea e perfettamente felice.

Una seconda opinione comunemente condivisa è quella secondo la quale tale paradiso sarebbe stato perduto a seguito di una caduta. Quest'ultima si configura spesso come un incidente, come in Australia, dove i miti della tribù Aranda si limitano a darne notizia. In varie tradizioni africane l'incidente viene equiparato al sonno: il dio aveva chiesto agli uomini di rimanere desti durante la notte, in attesa di un messaggio da parte sua, ma quando il messaggio arrivò essi erano addormentati. Se il sonno viene concepito come simbolo della morte, l'incidente del sonno spiega a un tempo sia la precarietà della condizione umana sia la venuta in essere della morte.

La caduta può derivare anche da errori. umani. Ancora una volta la documentazione più importante si ritrova nell'Africa subsahariana. Un mito masai, diffuso tanto in Africa quanto in Madagascar, racconta di un pacchetto consegnato dal dio agli uomini con il divieto di aprirlo; spinti dalla curiosità, essi contravvennero alla proibizione, liberando in tal modo la malattia e la morte. La proibizione divina assume forme differenti presso altre tradizioni. In una storia dei Pigmei dell'Africa centrale la proibizione riguarda lo sguardo; in un racconto dei Luba dello Zaire la consumazione di determinati frutti; in un mito dei Lozi dello Zaire e del Malawi il fascino esercitato da un gioco violento.

Talora la colpa del genere umano viene meglio compresa in termini antropologici, come in miti che descrivono il furto o la menzogna, o in altri che pongono l'accento sulla mancanza di carità, o infine sulla propensione del gruppo razziale alla violenza domestica, come avviene in un mito dei Chiga dell'Uganda. La curiosità della coppia primordiale che aspira a conoscere i segreti degli dei è un tema mitico che compare di frequente in Africa, ove i miti della caduta pongono anche l'accento sulla coesione tra individuo singolo e gruppo (Thomas, 1982, pp. 32-48).

3. *Civiltà antiche*

Anche nelle grandi civiltà antiche si trovano importanti modi di accostarsi al tema della caduta. Questa sezione prende in esame i miti e le tradizioni che si rinvengono nelle civiltà egizia, sumera e babilonese, indiana, iranica e greca antiche.

Egitto

Anche il pensiero religioso egizio dà prova di una consapevolezza di un'età dell'oro esistente ai primordi dell'umanità. Lo studio dei testi antichi ha dato corpo all'ipotesi secondo la quale questa età era concepita come divisa in due stadi, il primo dei quali costituiva l'*Urzeit*, il tempo primordiale antecedente alla creazione. Il concetto di tempo primordiale trova espressione in formule quali «ciò che ancora non esisteva» (*nhprt*), o secondo le parole dei

Testi delle Piramidi 1040 e 1043, «quando ancora il cielo non esisteva... non esistevano la morte né il disordine». In contrasto a questo tempo mitico primordiale troviamo il tempo che ad esso segue, l'epoca della creazione e di dei creatori come Ra e Osiride (Otto, 1969, pp. 96-99).

Qualunque sia il valore di tale ipotesi, il tempo della creazione o *Schöpfungszeit* era certamente considerato come un'età dell'oro. Una quantità di testi consentono di confortare con una certa sicurezza tale interpretazione. «La legge fu stabilita in quel tempo. La giustizia (Maāt) discese dal cielo in terra a quel tempo e si unì a quanti sulla terra abitavano. Vi era abbondanza in terra; le pance erano piene, e non c'erano anni di carestia nelle Due Terre. I muri non cadevano, le spine non pungevano al tempo degli Dei primordiali» (Kákosy, 1964, p. 206). Un'iscrizione del tempio di Idfu usa parole molto simili: «Non v'era peccato sulla terra. Il coccodrillo non si impadroniva di nessuna preda, il serpente non mordeva al tempo degli dei primordiali». Questa età dell'oro viene tratteggiata in altre iscrizioni templari e si ritrova ancora nei Testi dei Sarcofagi; si tratta in realtà di una dottrina molto antica, nella quale i miti dell'età dell'oro e della caduta sono legati al problema della morte.

Tre grandi cosmogonie egizie danno conto della creazione del mondo. Nella teologia di Menphis è la parola del dio Ptah a creare tutte le cose; a Heliopolis la creazione ha luogo mediante la separazione da parte di Ra-Atum del cielo e della terra; a Hermopolis Magna il creatore è il dio Thot, che dà forma a un uovo dal quale emerge il sole, destinato a organizzare il cosmo. La teologia di Menphis chiarisce che, ponendo in essere il cosmo, gli dei, le icone e i culti, Ptah stabilisce un ordine cosmico definitivo, nel quale Maāt, il principio dell'ordine, prende il posto del disordine (Testo delle Piramidi 265,1775b).

Il mito della vacca celeste, di origine arcaica per quanto noto da un testo del Nuovo Regno, costituisce il testimone più significativo della dottrina egizia della caduta. Il mito riferisce a proposito delle ingiurie scagliate dagli uomini all'indirizzo del dio Ra (variamente chiamato «Ra dalle ossa d'argento», «Ra dalle membra d'oro», «Ra dalle chiome di lapislazzuli») e sul tentativo da parte di quest'ultimo di determinare il loro castigo nel corso di un concilio segreto degli dei, tenutosi entro il Caos primordiale o Nun. Da questo trono Ra fissò il proprio sguardo furioso sugli uomini ribelli, dietro consiglio degli dei; immediatamente il suo occhio si mutò nella dea Hathor, da allora in poi chiamata Sechmut, la Possente; quest'ultima organizzò il massacro dei ribelli che si dispersero nel deserto. Ra tuttavia preferì salvare i sopravvissuti; dopo aver dato ordine che gli si recassero delle melagrane ne estrasse il succo e all'alba lo portò sull'area del diluvio, su cui gravava la minaccia dello sterminio dell'umanità. Colà decise di risparmiare il genere umano, ma contemporaneamente scelse di ritirarsi nella sede suprema, nei cieli, e si assise sul dorso di Nut, la volta del cielo tramutata in vacca, assegnando a Thot il ruolo di scriba e il compito di civilizzare il genere umano.

Il libro *Che il mio nome fiorisca* (o *Libro dell'uscire al giorno* o *Libro dei morti*) è un altro testimone importante della dottrina egizia della caduta. Il capitolo 17, che allude ai nemici di Ra, dichiara: «Io ero il Tutto quando dimoravo in Nun, e io sono Ra... Quando per primo Ra fece la sua comparsa come sovrano di tutto ciò che era stato creato, quando le ribellioni di Shu ancora non esistevano, egli si trovava sulla collina di Hermopolis, e a quell'epoca furono

affidati a lui a Hermopolis i figli della caduta». A questo passo, che narra la rivolta contro Ra, corrispondono le righe iniziali del capitolo 175, che parlano del disordine creato dai figli di Nut: «O Thot, che devo fare con i figli di Nut? Essi hanno fomentato la guerra, hanno provocato litigi, hanno causato disordine, hanno compiuto massacri... Hanno reso infimo ciò che era stato grande in tutto ciò che io avevo creato. Mostra la tua forza, Thot, dice Atum... Accorcia i loro anni, recidi i loro mesi. Perché essi in segreto hanno distrutto tutto ciò che tu avevi creato».

Appare chiaramente da testi quali quelli testé considerati che l'Egitto dei faraoni era a conoscenza da tempi molto antichi di una dottrina dell'età dell'oro, un'epoca seguita dalla caduta che dava conto della condizione umana attuale, ovvero *Jetztzeit*, che era di morte e di degradazione. Nondimeno la teologia egizia che considerava la regalità continuazione divina di Maāt, l'ordine cosmico e morale, esercitò un'influenza preponderante sui tre millenni della storia dell'Egitto sotto i faraoni e i Tolomei, e nonostante ogni epoca storica terminasse con un periodo di disordine, il disordine stesso dava vita al ristabilimento della società egizia sotto un nuovo regno dei faraoni.

In Egitto vita e sopravvivenza erano inseparabili, e l'ottimismo che percorre tutta la cultura egizia è reso palese dall'assenza di tradizioni che si occupino delle grandi calamità cosmiche come il diluvio.

Esisteva tuttavia anche un lato oscuro del pensiero egizio, secondo il quale si narra che il male, personificato nel dio Seth, esisteva prima della creazione dell'uomo. A partire da ciò, alcuni egittologi interpretano i versi sopra citati dal capitolo 175 del libro *Che il mio nome fiorisca*, con riferimento ai figli di Nut, come un'allusione al litigio tra gli dei e una prova dell'esistenza di un peccato primordiale che stava all'origine della caduta.

Sumer e Babilonia

Le numerose tradizioni mesopotamiche che si occupano dell'origine degli dei, del cosmo e dell'uomo, risalgono al periodo sumerico, ben prima del III millennio a.C., e nel corso del tempo confluiscono completamente in un coacervo di miti sumerici, accadici e babilonesi. Pertanto è possibile presentare tali tradizioni come un insieme coerente, selezionando esempi caratteristici dai tre gruppi di miti.

Samuel Noah Kramer (1981) individua il primo documento sull'età dell'oro nella storia sumerica intitolata *Emmerkai e il Signore di Aratta*. Il racconto narra di «un tempo antico», prima della caduta, quando l'umanità viveva in pace e armonia, senza timori e senza rivali. In quell'epoca, prima che venissero creati il serpente o lo scorpione, la iena o il leone, il lupo o il cane selvatico, tutte le genti dell'universo veneravano un unico dio Enlil. Ma gli dei provocarono la caduta dell'uomo quando Enki operò un incantesimo malvagio, impadronendosi dell'impero di Enlil.

Il poema della creazione *Enuma eliš*, databile intorno al 1100 a.C. ma in realtà risalente alla prima dinastia babilonese degli inizi del II millennio, riporta la genesi degli dei prima di passare alla descrizione di quella del mondo o dell'uomo, e mostra che la contesa e il delitto

esistevano tra gli dei sin dal momento della loro creazione. Gli dei più giovani unirono le proprie forze contro la loro stessa madre, Tiamat; si comportarono da ribelli diffondendo il terrore nelle dimore celesti superne. La dea Ea fece sprofondare in un sonno profondo il dio Apsu – che a sua volta, se il suo progetto non avesse trovato ostacoli, avrebbe ucciso gli altri dei – per poi spogliarlo onde privarlo della sua forza e finalmente metterlo a morte. Il mito di Atrahasis, databile intorno al regno del re babilonese Ammisadaqa (1646-1626 a.C.) riporta un'altra versione dei medesimi eventi, secondo la quale furono gli dei a dichiarare guerra a Enlil, raccogliendosi in armi dinanzi al suo tempio per lo scontro decisivo.

In questi due miti il male occupa la medesima estensione rispetto alla prima generazione divina e il disordine ha inizio nel mondo divino stesso, quando gli dei più giovani uccidono la propria madre, Tiamat (che comunque aveva a sua volta progettato di ucciderli). Da questo punto di vista, responsabili del male sono gli dei, e l'ordine fa la sua comparsa tra loro solo con l'avvento del dio Marduk, che costituisce il principio di un mondo divino ordinato. Pertanto l'uomo si limita a trovare il male nel mondo, senza esserne lui la causa. Tanto il mito di Atrahasis quanto il poema *Enuma eliš* dimostrano che gli dei crearono l'uomo con l'intenzione di imporre sulle sue spalle pesanti fardelli: la necessità di procurarsi il cibo, di costruire vie d'acqua, dighe, canali e via dicendo. Nel testo di Atrahasis il dio Weilu viene ucciso dagli altri dei, che ne mescolano la carne e il sangue con l'argilla dando forma all'uomo, sul quale impongono immediatamente il «cesto», vale a dire il carico di lavoro, degli dei; in un racconto databile al XVII secolo a.C. rinvenuto in un testo bilingue del regno del re Tiglath-pileser I (1114-1076) An, Enlil ed Enki uccidono gli dei Alla e creano dal loro sangue l'umanità, cui impongono compiti in precedenza espletati dagli dei stessi.

Come appare evidente da questi e da altri testi consimili, il pensiero mesopotamico concepiva la condizione umana come totalmente subordinata agli dei, signori assoluti del mondo. Questo pensiero dualistico ci mette di fronte a un'umanità plasmata a partire dal sangue di un dio assassinato e dalla mera argilla, ignara della caduta originaria, ma destinata altresì unicamente alla sottomissione nei confronti degli dei, subordinata al potere divino. Gli dei riservano a sé soli una vita immune dalla morte e felice, imponendo all'uomo un'esistenza precaria che ha termine con la morte, essa stessa frutto di una decisione divina. I defunti dal canto loro conducono un'esistenza umbratile nel regno del dio Nergal.

Due testi antichi ci forniscono le versioni accadica e babilonese del diluvio in Mesopotamia. La prima, databile agli inizi del III millennio, è stata rinvenuta in una tavoletta sumera venuta alla luce tra le rovine di Nippur; la seconda si trova nella tavoletta 11 dell'*Epopea di Gilgamesh*.

La tavoletta sumera descrive la creazione del mondo e dell'uomo e la costruzione delle prime città, incluse Eridu e Shuruppak. La storia alquanto frammentaria del diluvio ci narra di come gli dei decidessero di dare luogo a un'alluvione catastrofica, da cui venne salvato solo il pio sovrano Ziusudra. Dopo il disastro, questi sacrificò un bue e una pecora al dio solare Utu, riconciliando l'uomo agli dei.

Nella versione babilonese dell'*Epopea di Gilgamesh*, l'uomo salvato dal diluvio è Utnapishtim, cui gli dei conferiscono l'immortalità. Dopo il diluvio, la contesa che aveva diviso gli

dei ricomincia, ed Enlil, signore della terra e del cielo che era stato la causa del diluvio, vorrebbe distruggere l'unico sopravvissuto; ma Ea e Ishtar, che proteggono il genere umano, intervengono per salvare Utnapishtim.

In nessuna delle due versioni del diluvio sorge il problema di una responsabilità umana del disastro cosmico; come nei racconti mesopotamici sulla creazione dell'uomo, quelli che riguardano il diluvio si occupano unicamente della teogonia e delle contese tra gli dei. Il mito di Atrahasis indica il motivo che spinse la divinità a suscitare il diluvio – il rumore e il disturbo provocati dal numero degli umani in continua crescita – ma questo motivo è analogo a quello che soggiace al primo litigio degli dei. Pertanto, qualunque sia il motivo della cattiva disposizione degli dei nei confronti dell'umanità, le debolezze umane che fanno la loro comparsa all'epoca della caduta sono semplicemente parte di un Caos ordinato dalla divinità. In ultima analisi, i miti della caduta nel pensiero sumero-babilonese sono intimamente connessi ai miti teogonici e cosmogonici nei quali la caduta, come ogni altro avvenimento, deriva dalla volontà degli dei.

India antica

In India, ove il passato è stato percepito assai più per il tramite dei miti che grazie all'interpretazione storica degli eventi effettivamente accaduti un tempo, i documenti più importanti della storia mitica sono i *Purāṇa*, o «antiche storie». Una parte delle riflessioni contenute nel *Vāyu Purāṇa* si occupa dei quattro *yuga* o età del mondo. L'era attuale, il quarto *yuga*, ha nome *kaliyuga*. La prima età, chiamata *kṛtayuga* o *satyayuga*, viene descritta dal *Vāyu Purāṇa* come un'età dell'oro, nel corso della quale Prajāpati creò tutte le cose a partire da una sovrabbondanza di luce e di intelligenza. Durante tale *yuga*, un'età perfetta che sarebbe durata per quattromila anni (più altri quattrocento per l'alba e il tramonto), tutte le creature vivevano in una condizione di perfezione spirituale, facendo ciò che volevano, libere da caldo e freddo, fatica e sofferenza, ignare tanto del giusto quanto dell'ingiusto. Dotate di forme tra loro simili, i loro piaceri, il loro lasso di esistenza, e i loro corpi eternamente giovani assicuravano loro una vita di soverchia felicità, gioia e luce, inconsapevole delle divisioni in classi e in differenti tipi di esseri. Tutto ciò che lo spirito desiderava sgorgava dalla terra, e ciascuno si pasceva di verità, tolleranza, soddisfazione e appagamento.

Il *Vāyu Purāṇa* non descrive una caduta da questa età dell'oro, ma piuttosto un declino. La seconda età, *tretāyuga*, era ancora, almeno agli inizi e parzialmente, un'età dell'oro; gli esseri vivevano ancora senza conoscere il dolore, felici e soddisfatti. Col passare del tempo, tuttavia, tendevano a divenire ingordi; lasciavano andare in malora gli alberi da frutta e il miele che un tempo li avevano nutriti con facilità. Afflitti ora da vento, caldo e freddo, gli uomini prendevano a costruirsi dimore, poi villaggi e città. Le piogge cominciavano a farsi troppo copiose, dando luogo a torrenti e fiumi e a una putrida vegetazione lussureggiante. Il genere umano veniva quindi diviso in quattro classi: *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* e *śūdra*. Dal momento che gli uomini non riuscivano più ad adempiere ai propri doveri, spettava ai *brāhmaṇa* impartire funzioni specifiche a ciascuna classe. I *brāhmaṇa* erano destinati a compiere sacrifici

su incarico di committenti, a leggere il Veda e a ricevere offerte; gli *kṣatriya* a esercitare il potere, occuparsi della guerra e dispensare la giustizia; i *vaiśya* a prendersi cura del bestiame, della coltivazione dei campi o dei commerci; gli *śūdra* a occuparsi delle varie attività artigianali. I *brāhmaṇa* introdussero e diedero un nome anche ai quattro stadi di vita: in primo luogo la ricerca del sapere, seguita dalla vita domestica, quindi dal ritiro nelle selve e finalmente dalla rinuncia.

Secondo il *Vāyu Purāṇa* è chiaro che intorno alla fine del secondo *yuga* le condizioni dell'uomo e del cosmo erano ormai tali da poter considerare perduta l'età dell'oro, vittima non di una caduta nel significato ordinario del termine, quanto piuttosto di un progressivo declino, e degli effetti negativi del tempo. A mano a mano che tra loro prendevano a manifestarsi le differenze, gli uomini smarrivano la loro vitalità originaria, si volgevano alle passioni, al vizio e alla brama e cessavano di compiere con zelo i propri doveri. Il *Vāyu Purāṇa* pone l'accento sul ruolo della responsabilità umana in questo declino a un tempo cosmico e sociale.

A partire dal VI secolo a.C. l'idea del *karman*, peculiare al pensiero religioso induista, venne impiegata per dare conto del declino della condizione umana. Legata al concetto di *saṃsāra*, il ciclo incessante delle rinascite, l'idea etica di *karman*, che a poco a poco si sostituiva alle più antiche concezioni ritualistiche dei Veda, poneva l'anima umana sotto l'imperio di rinascere in forma animale, umana o divina. L'uomo per il tramite delle proprie azioni veniva così reso responsabile del suo stesso declino e delle ripercussioni che tale declino era destinato a suscitare nel cosmo. Ritenendo l'uomo responsabile della propria posizione nell'universo, la legge del *karman* divenne una legge di retribuzione delle azioni.

Il concetto indiano di diluvio, di «disastro cosmico», fa la sua comparsa all'interno di una concezione ciclica del tempo – analoga all'idea di un *karman* che comporti la distruzione periodica e la rinascita del cosmo. La più antica tra le numerose versioni indiane di una caduta cosmica sotto forma di diluvio è quella fornita dallo *Śatapatha Brāhmaṇa* (1,8,1), che presenta le vicende di Manu, il primo uomo, cui toccò di sopravvivere al diluvio, entro un contesto tipicamente vedico. Messo in guardia contro la catastrofe da un pesce, Manu prende l'animale sotto la sua protezione ed è da questi salvato nel momento in cui le acque si alzano portando via con sé ogni altro essere. Lasciato solo, Manu offre il sacrificio *pāka*, e dopo un anno nasce una donna: sua figlia, che ha nome Iḍā, l'offerta; tramite lei Manu procreerà una progenie, l'umanità rinnovata.

Iran antico

L'Avesta preserva il ricordo che l'Iran antico ha di un'età dell'oro situata all'inizio dei tempi, durante il regno del primo sovrano, Yima (*Vendidad* 2,1-20; *Yasna* 9,4-5; *Yasht* 9,9; 13,130; 15,15; 17,29; 19,32). Secondo *Yasna* 9,4 Yima, il buon pastore, il più glorioso dei mortali soggetti a nascita, rivolse il proprio sguardo benevolo su tutte le creature; nel suo regno furono assenti siccità, caldo o freddo, il cibo fu sempre abbondante, e uomini e animali vivevano insieme senza conoscere brame, vecchiaia o morte. Il *Vendidad* (2,7) dice che Ahura Mazdā portò a Yima i due attributi che simboleggiavano la prosperità del regno, un sigillo dorato e

una spada incrostata d'oro. Yima gli chiese anche un regno di mille anni di immortalità nel mondo creato dal Signore. Per tremila anni dopo la creazione, il mondo continuò a riempirsi di uomini e di animali; quindi Yima, avanzando lungo il sentiero del sole, percosse la terra con il proprio sigillo e la trafisse con la spada, e la terra aumentò di un terzo la propria estensione; egli ripeté questo atto dopo seicento inverni, e di nuovo la terra si dilatò di un terzo; una volta ripetuta l'operazione una terza volta, la terra estese la propria superficie a tre volte le dimensioni originarie (*Vendidad* 2,7; 2,8s.; 2,10s.; 2,17-19). Così finisce la storia del paradiso di Yima, che in un testo pahlavi (*Dēnkard* 8,1,24) viene paragonato al cielo supremo.

Il testo avestico *Yasht* (19,34-38) descrive la caduta che segnò la fine di tale felicità. Nel momento in cui Yima iniziò a compiacersi di parole false e ingannevoli, d'un tratto la luce celeste (*khvarenah*) – segno della divinità, sigillo degli eletti, marchio del potere – lo abbandonò. Egli perse in tale modo i tre segni della gloria che a tale luce si accompagnano, i segni del sacerdote, del guerriero e del pastore-agricoltore. Alla luce del contesto indoiranico, la perdita di questi tre segni rappresenta lo smarrimento delle tre grandi funzioni indoeuropee della sovranità, del potere e della fecondità. Confuso e sconvolto, Yima precipitò sulla terra e divenne un mortale.

La ragione della caduta, la «menzogna contro la verità», viene messa in rilievo in *Yasht* 19,34; la bugia privò Yima della sua aura di luce, consegnandolo senza più difese in balia dello Spirito Maligno, che gli aizzò contro i demoni costringendolo alla fuga. Yima commise in realtà due errori: il primo era la «menzogna e l'errore», ovvero *druj*, unanimemente condannato dalla tradizione mazdea e ancora biasimato nel manicheismo, dal momento che Mani insegnò che la menzogna e l'inganno costituiscono il male che dimora nella materia e nelle tenebre; il secondo era l'offesa a Dio provocata dall'orgoglio (Widengren, 1968, p. 72). Dal momento che in questo mito antichissimo Yima rappresenta l'archetipo del monarca cosmico detentore della sovranità su uomini e dei, il re trifunzionale che corrisponde alle tre classi della società, la sua caduta è destinata a segnare a un tempo il cosmo e la condizione umana.

La descrizione dell'incontro di Yima con Ahura Mazdā (*Vendidad* 2,21s.) riferisce di rigidi inverni caratterizzati da un freddo pungente e da abbondanti nevicate; non manca (*Bundahishn* 7) il resoconto di ciò che si potrebbe definire diluvio; e al-Mas'ūdī (morto nel 957) riporta che, secondo una tradizione, il diluvio avvenne all'epoca di Yima. Nel XIX secolo, studiosi quali C.P. Tiele, François Lenormant e A.V. Rydberg scorsero in tutto ciò un'allusione all'evidente esistenza di un diluvio; ma nei primi anni del XX secolo Nathan Söderblom, nel corso di un'approfondita analisi del problema, dimostrò come sia impossibile sapere se gli inverni devastanti ricordati nei passi sopra citati dovessero essere considerati parte di un passato reale prima di venire utilizzati per simboleggiare la fine del mondo, successivamente incorporata nell'escatologia mazdea. Söderblom era propenso a riconoscere un significato strettamente escatologico al mito del *vara* di Yima e dell'inverno di Mahrkuska; più di recente Geo Widengren ha osservato che nelle poche tracce del diluvio legate al mito di Yima si assiste alla mescolanza di due temi: quello dell'età dell'oro di Yima e quello di un periodo in cui alcuni privilegiati tra il genere umano trovarono rifugio nel *vara* perché gli inverni mettevano a repentaglio la loro esistenza (Widengren, 1968, pp. 70ss.). Riesaminando nuovamente le prove a

disposizione, Mary Boyce considera tuttora il racconto del *vara* di Yima un rompicapo, ma ritiene che, la redazione del *Vendidad* in epoca partica essendo comparativamente recente, la storia avestica sia molto probabilmente contaminata dai racconti mesopotamico e biblico del diluvio universale (Boyce, 1975, pp. 92-96).

Grecia antica

Il termine *età dell'oro* (greco: *chryseon genos*) deriva dall'antico mondo greco. Esiodo ha narrato il mito dell'età dell'oro, destinato a continue successive rielaborazioni da parte dei poeti greci e latini che seguirono, ne *Le opere e i giorni*. Racconta il mito che vi furono cinque razze di uomini, corrispondenti alle cinque età del mondo: quella dell'oro, dell'argento, del bronzo, degli eroi e infine del ferro. Creati mentre in cielo regnava Kronos, i membri della razza dell'oro vivevano come dei in terra, perfettamente felici e sicuri, al riparo da qualsivoglia offesa, fatica, dolore o malattia. La terra produceva in abbondanza tutto quanto l'uomo poteva desiderare e, sebbene questa prima stirpe umana non fosse immortale, la morte equivaleva a uno sprofondare nel sonno. Questa età paradisiaca, nel corso della quale gli esseri umani godevano dell'amicizia e delle benedizioni degli dei, ebbe termine con la caduta di Kronos; Zeus trasformò quindi in dei benevoli questi primi uomini.

Platone elaborò alcune riflessioni sulle condizioni che caratterizzavano l'età dell'oro nel *Politico* (271cd-272a); a suo parere in quest'epoca gli dei erano responsabili delle diverse parti del cosmo, e i demoni fungevano da guardiani delle varie specie e gruppi di animali; il clima terrestre era sempre temperato e ogni cosa aveva lo scopo di servire gli uomini, che vivevano di frutti spiccati dagli alberi. Non c'erano città, e neppure donne o bambini, dal momento che gli uomini rinascevano dalla terra senza serbare memoria delle loro vite precedenti.

Più tardi Orazio, Virgilio e Ovidio si impadronirono di questo tema, adattandolo alla storia leggendaria di Roma; così Kronos divenne Saturno, e si dice che il Lazio venisse chiamato Ausonia nell'età dell'oro, un'epoca durante la quale – secondo i poeti latini – c'era una perpetua primavera e, non esistendo il furto e la menzogna, le case non avevano porte.

Quattro altre razze seguiranno a quella dell'età dell'oro. Estremamente lenta nel conseguire la maturità, la razza d'argento perderà la qualità della vita che caratterizzava l'epoca precedente. Sebbene creati dagli dei olimpici, gli uomini di tale stirpe non potevano trattenersi dal commettere eccessi dissennati, rifiutandosi persino di offrire sacrifici agli dei: e Zeus li seppellì, tramutandoli negli spiriti del mondo ipogeo. Quindi egli creò la razza di bronzo, costituita da guerrieri che non conoscevano la paura, talmente dediti alla violenza da autodistruggersi, cui sarebbe seguita la stirpe degli eroi, fondatori di famose città, che combatterono sotto le mura di Troia e di Tebe, destinati a finire i loro giorni nelle Isole dei Beati. Per ultima venne la razza degli uomini di oggi, la stirpe del ferro, la cui esistenza effimera e vulnerabile è funestata dalla malattia e dal bisogno.

Il mito delle stirpi umane, che richiama quello dei quattro *yuga* indiani, è al pari di quest'ultimo piuttosto un mito del declino che della caduta; come il *Vāyu Purāṇa*, il testo di Esiodo pone l'accento sulla progressiva degenerazione. Gradatamente l'umanità è destinata a per-

dere le virtù e le qualità appannaggio del periodo primordiale; il vigore e la capacità di sopportazione diminuiscono, e infine va smarrita la longevità che caratterizzava la prima età. Analisi recenti del mito hanno anche consentito di mettere in luce il male così come lo concepiva Esiodo: l'orgoglio umano, la *hybris* che lo costringe a rifiutare di offrire sacrifici agli dei e a venir meno alla *dike* («giustizia»).

Nella *Teogonia*, Esiodo descrive il trionfo del cosmo ordinato sul Caos e proclama la sovranità del potere di Zeus, che si impone a un tempo sull'universo e sopra gli altri dei dell'Olimpo, ai quali vengono distribuiti funzioni e privilegi. Ne *Le opere e i giorni*, prima di raccontare il mito delle stirpi umane, ci narra la storia di Pandora, la prima donna, creata per volere di Zeus al fine di recare agli uomini il castigo. Tutti gli dei dell'Olimpo si unirono per conferire all'uomo questo dono speciale. Zeus la mandò presso l'ingenuo Epimeteo, che sedotto dalla sua bellezza la prese in moglie.

Alle prese con il problema di spiegare come gli uomini potessero in origine avere goduto di una terra che non conosceva angosce, fastidi o malattie, Esiodo riferisce ora che Pandora era appena arrivata sulla terra che cadde preda dalla smaniosa curiosità di sapere cosa contenesse il vaso che aveva recato con sé. Sollevò dunque il coperchio, mandando così liberi per il mondo tutti i mali presenti e futuri dell'umanità, limitandosi a lasciare in fondo al recipiente la speranza, dopo aver rimesso a posto il coperchio. Da allora in poi innumerevoli sciagure avrebbero funestato il genere umano: dunque nessuno può sfuggire alle mire di Zeus, conclude Esiodo (*Le opere e i giorni* 90-102, 105). Nel mito di Pandora i temi della *hybris* e del fato confluiscono e la descrizione della caduta serve a dimostrare che esiste un legame di fondo tra la volontà divina e il destino dell'uomo.

Orfeo sembra una figura del tipo religioso arcaico, ricondotta in certe tradizioni all'era dei primordi e tale da contrapporsi aspramente agli dei dell'Olimpo. La teogonia e la cosmogonia esiodee oppongono un universo ordinato, sul quale Zeus è riuscito a imporre il proprio dominio, a un Caos primordiale antecedente. D'altro canto la teogonia orfica ci mette di fronte a un Eros primordiale, noto anche come Protogonos («primogenito») o Phanes («luce»), che a sua volta crea la notte, Urano, Kronos, Zeus e finalmente Dioniso.

L'antropogonia orfica, quale si rinviene in fonti databili intorno alla tarda antichità, racconta un mito di Dioniso fatto a pezzi dai Titani, che si spartiscono il cadavere del dio per divorarlo. Zeus scaglia contro di loro le sue folgori lucenti a mo' di castigo e li uccide, per poi creare dalle loro ceneri la stirpe degli uomini di oggi. Questi ultimi sono pertanto caratterizzati tanto dalla natura malvagia dei Titani quanto da quella divina di Dioniso, assimilata dai Titani che si erano cibati delle sue carni. Il neoplatonico Proclo parla di tre razze umane: la stirpe d'oro governata da Phanes, il dio degli inizi delle cose; la razza d'argento dominata da Kronos e quella titanica, creata da Zeus dalle membra dei Titani puniti per il loro crimine. Già Platone stesso aveva fatto riferimento a tale stirpe, originariamente titanica, che si era del pari rifiutata di prestare obbedienza alle leggi e ai genitori e di tenere fede ai giuramenti, dimostrando disprezzo nei riguardi degli dei. Sia Diodoro Siculo che Firmico Materno confermano questi elementi fondamentali del mito orfico; e il dualismo dell'antropogonia orfica, nella quale la vicenda dei Titani viene presentata come un mito eziologico che dà conto della

presente condizione umana, è stato ulteriormente confermato dalla scoperta, avvenuta nel 1962, del papiro di Derveni, del IV secolo.

L'orfismo spiega la condizione umana servendosi del mito dualistico dell'anima in esilio. L'uomo si compone di un'anima divina, figlia del cielo, e di una natura malvagia di tipo titanico; la tragedia insita nella sua condizione deriva da tale mescolanza, che a sua volta procede da un atto criminoso antecedente, preumano. Il male rappresenta l'eredità di un evento che sta all'origine della natura ambigua dell'uomo; ha la sua origine nell'assassinio di Dioniso, che rappresenta a un tempo la morte del dio e la partecipazione da parte dei suoi uccisori della sua natura divina. Il peccato originale, la colpa che determina la caduta, è l'assassinio, e con la morte violenta per mano criminale di Dioniso l'anima sperimenta una brutale discesa all'interno del corpo, che diviene la sua prigione (cfr. Ricoeur, 1960, pp. 264-79; tr. it. 1960).

Il mito di Deucalione e Pirra ci presenta la versione ellenica del diluvio, ma la frammentarietà dei testi greci non ci consente di comprendere quali motivi inducano Zeus a sopprimere l'umanità. Tuttavia, dal momento che la scomparsa della mitologia romana comportò l'incorporazione da parte di quest'ultima di quella greca (fenomeno discusso da Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, 1974[2], pp. 63-75; tr. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977, pp. 57-67), siamo dunque legittimati a cercare le ragioni dell'operato di Zeus nella mitologia romana, specialmente nelle *Metamorfosi* di Ovidio, che ci forniscono il resoconto più completo della versione greca del diluvio (*Metamorfosi* 1,318-20, 395; 7,352-56). Riprendendo il tema esiodeo delle età del mondo, Ovidio pone l'accento sul progressivo pervertimento degli uomini a opera del crimine e della lussuria. Prima di distruggere l'umanità, Zeus fece visita a Licaone, monarca dell'Arcadia, che gli imbandì un banchetto di carne umana; senza più ritegno alcuno a causa di questo oltraggio, il dio spazzò via tutte le creature insieme con le loro città e quasi l'intera superficie terrestre, sommergendole con il diluvio. Solo la coppia costituita da Deucalione e la sua consorte Pirra fu salvata, e a partire da loro Zeus ricostituì il genere umano.

4. Religioni universali

Ognuna delle religioni universali che saranno oggetto di discussione in questa sezione, vale a dire lo gnosticismo e il manicheismo, nonché i tre grandi monoteismi rappresentati dall'ebraismo, dal cristianesimo e dall'islamismo, prestano grande attenzione all'idea di caduta.

Gnosticismo e manicheismo

A partire dal II secolo d.C. in avanti si assiste alla maturazione dello gnosticismo, movimento religioso che si compone di un certo numero di sette diverse, all'interno del bacino del Mediterraneo e nel Vicino Oriente. L'elemento centrale della speculazione gnostica in campo metafisico è una dottrina dualista, secondo la quale l'uomo è detentore di una scintilla divina che, nonostante la sua origine sia superna, è caduta dentro la materia, nel corpo, che la tiene

prigioniera nel mondo di quaggiù. Il mito della caduta costituisce pertanto parte integrante dell'insegnamento gnostico. Ogni setta gnostica garantiva la salvezza per il tramite di un credo specifico e di riti di iniziazione a determinati misteri dualisti. Questi ultimi costituivano la gnosi particolare di ciascun orientamento. Compresa unicamente dagli adepti che vi venivano iniziati gradatamente, tale gnosi determinava una sorta di identità dell'iniziato con gli strumenti della propria salvezza e con la sostanza divina.

Giacché pretende di essere detentore della gnosi più perfetta, il manicheismo occupa un ruolo particolare entro lo spettro del pensiero gnostico. Il suo fondatore Mani (216-277) insegnava che egli era, in quanto dispensatore della gnosi, il più grande dei profeti, in grado di elargire la rivelazione definitiva, inviato dallo Spirito Santo, dopo le prove e i fallimenti dei suoi predecessori – tra i quali figurano principalmente Zarathustra, il Buddha e Gesù – per stabilire la Chiesa della fine dei tempi, la Chiesa della luce, e per fornire quella rivelazione ultima destinata a illuminare tutti gli uomini. Secondo Mani l'anima, scintilla separata dalla luce divina e tenuta prigioniera dalla materia, avrebbe dovuto sciogliersi dalla tenebra del corpo per potere fare ritorno al regno della luce da cui era derivata la propria origine.

La gnosi manichea presenta una concezione chiarissima dell'inizio, del mezzo e della fine, le tre suddivisioni del tempo. All'inizio esistevano due nature radicalmente opposte, la luce e l'oscurità, principi eterni e increati. Queste due nature diedero origine a due terre, due regni diversi. Il regno della luce è situato in alto, in una città di incomparabile bellezza, nella dimora del Padre di Grandezza; l'alito dello spirito diffonde la vita e la luce in questo regno, in cui tutte le cose emanano pace e benedizione. Ma al di sotto di esso, separato da un confine invalicabile, si trova il regno dell'oscurità, il dominio della materia e dei demoni, regno governato dal Principe delle Menzogne. Ovviamente la gnosi manichea presenta l'età dell'oro nel quadro di un radicale dualismo gnostico.

In altre forme di gnosi il dualismo fa la sua comparsa su uno sfondo monista, dal momento che si ritiene che il mondo superno – eterno, immutabile e incorruttibile – sia esistito da prima del mondo inferiore. Infatti molti scritti gnostici fanno riferimento al Pleroma, il mondo superno in tutta la sua pienezza, che promana da un essere che costituisce la fonte di tutte le cose. Il Pleroma gnostico rappresenta l'unione di tutti gli Eoni che emanano dal Tutto e costituisce, insieme al Primo Padre, l'universo armonioso fatto di luce e pace.

Il simbolo della caduta è onnipresente nei testi gnostici; in realtà la caduta precosmica di una particella del principio divino rappresenta la ragione soggiacente della genesi del cosmo e dell'uomo (Jonas, 1963). Le diverse speculazioni metafisiche che danno conto di questa caduta hanno generalmente in comune la convinzione secondo la quale il principio divino ha affrontato volontariamente la discesa, e di conseguenza la colpa è venuta in essere nel momento in cui gli Eoni si sono rivolti al mondo inferiore. Volgendosi alla materia in preda a un ardente desiderio di conoscerla, l'anima è sprofondata in essa, finendo con l'esserne fagocitata. Di qui procede la caduta che diede origine al cosmo, contribuendo a imprigionare vieppiù l'anima nella materia.

Negli scritti gnostici, gruppi importanti di simboli che si riferiscono alla cattività descrivono il tragico destino di quest'anima dualista imprigionata. Un gruppo di simboli veicola l'idea

di angoscia o pericolo: violenza, timore e le ferite e i morsi inferti da animali; un altro fa riferimento all'oblio che colpisce l'anima: torpore, sonno, morte, tenebra, ebbrezza, inconsapevolezza, ignoranza. Al modo in cui il morso di un serpente provoca un'infezione che debilita il corpo, il veleno dell'oscurità provoca un'infezione dell'anima che fa sì che quest'ultima smarrisca la consapevolezza della propria origine divina. Secondo un'immagine che trova largo impiego, l'anima cade addormentata nel seno della materia, e il verbo gnostico si sforza di ridestarla; donde la grande importanza che tale movimento attribuisce al proprio ruolo di monito. Caratteristiche degli scritti gnostici sono pure le immagini adoperate da Valentino nella descrizione del modo di comportarsi di Sophia («saggezza») in seguito alla sua caduta nell'errore. Nella sua qualità di eone più giovane del Pleroma, Sophia è responsabile della propria caduta, tramite la passione che l'ha sviata, e sta all'origine di una caduta che ha recato con sé il mondo inferiore del Demiurgo, creatore del mondo materiale.

Autentico genio religioso, in possesso di un'immaginazione fuori del comune, Mani ha raccolto un certo numero di miti cosmogonici orientali, generando dalla loro collisione una sintesi all'interno della quale si può includere per intero l'ambito della cosmogonia, della soteriologia e dell'escatologia dualistiche.

Secondo l'insegnamento di questo maestro, in principio il Principe delle Tenebre, geloso e invidioso del Padre, gettò un grido di guerra contro il regno della luce, dando così il segnale dell'inizio di un gigantesco conflitto cosmico. L'Uomo Primordiale, la prima emanazione del Padre, marciò contro le forze dell'oscurità, ma dopo essere stato ferito e sconfitto cadde giù tra le schiere degli arconti (reggitori del cosmo). In questo consistette la caduta, il momento in cui l'anima vivente, la particella divina dell'Uomo Primordiale, sprofondò nelle tenebre; fu anche l'inizio della seconda divisione del tempo, quella mediana, quando il principio divino cadde nella materia e la natura mista dell'uomo subì un processo di cristallizzazione. D'ora in poi la salvezza avrebbe costituito una necessità imperativa. La liberazione dell'Uomo Primordiale da questa condizione di caduta costituisce il prototipo della salvezza per ciascuna anima; e la seconda emanazione del Padre, lo Spirito Vivente (chiamato anche l'Amico della Luce o il Grande Architetto), stende la sua mano destra verso l'Uomo Primordiale e lo riporta indietro nel regno della luce. Ma la caduta determina una serie di conseguenze permanenti, dal momento che una parte della luce rimane prigioniera nel regno inferiore.

Il primo istante dell'era di mezzo, il momento della caduta, è seguito dal momento della creazione e della liberazione di un'altra particella di luce, come parte del castigo degli arconti. Lo Spirito Vivente incatenò gli arconti e li fece a pezzi; con le loro pelli costruì la volta celeste, con le ossa le montagne, con la carne e gli escrementi la terra, e con la luce presa da loro creò il sole, la luna e le stelle. Quando un Terzo Messaggero discese dall'alto sotto forma di una vergine luminosa, il seme degli arconti eccitato da tale apparizione cadde sulla terra, producendo gli alberi e la vegetazione. In seguito vennero creati gli animali, e finalmente la prima coppia, a opera dei demoni. La coppia era costituita da Adamo ed Eva, creature di natura mista, la cui progenie nondimeno era destinata a recare in sé la maggior parte della luce.

Il terzo periodo dell'era di mezzo è il momento dei messaggeri della gnosi, il momento dell'autentica ipostasi divina veicolata dalla quarta emanazione del Padre, Gesù lo Splendore,

un essere cosmico trascendente, la quinta Grandezza del Regno, vita e salvezza degli uomini. I messaggeri della gnosi si succedettero l'un l'altro a cominciare da Sethel, figlio di Adamo, per continuare con Gesù (qui considerato come figura storica), che annunciò e inviò nel contempo Mani, il messaggero finale. Da ora in poi tutto sarebbe stato pronto per la terza divisione del tempo, la fine, quando tutte le cose sarebbero ridiventate quali erano state agli inizi, e la separazione totale tra il regno della luce e quello delle tenebre sarebbe stata ristabilita.

I miti orientali della caduta raccolti da Mani costituiscono un unico grande mito della caduta e della redenzione dell'anima divina. Ogni anima umana è parte di quella divina, parzialmente imprigionata nei corpi, nelle piante, negli alberi e nella terra; in tutte queste porzioni sottoposte a cattività, l'anima divina è l'anima del mondo e il terzo rappresentante di Gesù, *Jesus patibilis*. Nel grande mito manicheo della caduta si ritrova il mito gnostico dell'anima esiliata; ma al contrario della maggior parte dei credo gnostici, nel manicheismo l'anima non è responsabile della propria caduta e del conseguente esilio all'interno di un corpo, dal momento che quest'ultimo è parte di un processo più grande, la caduta cosmica della luce. A questo mito cosmico della caduta corrisponde una salvezza anch'essa cosmica, per il tramite di una gnosi accessibile alle singole anime all'interno di una Chiesa che costituisce a un tempo la sede e lo strumento della salvezza individuale, una Chiesa che assume il compito di proclamare il messaggio della caduta e di diffondere il richiamo della salvezza, non meno che di ridestare le anime degli uomini e di iniziarli ai misteri dualistici.

Ebraismo

Centrale nel messaggio biblico è la prospettiva secondo la quale la creazione dell'uomo e del cosmo è opera di un Dio unico e trascendente, che mediante un libero atto di volontà porta a compimento una creazione che segna con ciò stesso l'inizio del tempo.

Il Genesi ci offre due diversi resoconti della creazione. La Bibbia si apre con il cosiddetto racconto sacerdotale della creazione, l'«opera dei sei giorni» (Gn 1,1-31; 2,1,3). In questa cosmogonia, il Caos primordiale viene rimpiazzato dall'ordine mediante la facoltà creatrice del verbo divino. Il resoconto sacerdotale pone l'accento sulla trascendenza del Dio creatore e presenta la sua attività creatrice in ordine di importanza ascendente; sebbene la creazione del mondo e quella dei regni animale e vegetale siano considerate «buone», l'impresa che corona l'opera degli inizi è la creazione dell'uomo. La seconda versione della creazione, quella cosiddetta jahvista (Gn 2,4-25), non fa cenno alla creazione del cielo e della terra, ma narra piuttosto di un deserto reso fertile da Jahvè; pone l'accento sull'azione di Dio, sul suo dare forma al primo uomo a partire dall'argilla, insufflando nelle sue narici il soffio della vita. È nella versione jahvista che Dio pianta un giardino nell'Eden, ove l'uomo rappresenta una creatura di importanza senza pari, dal momento che il resto della creazione è costituito in relazione a lui. Considerati nel loro complesso, i due resoconti della creazione forniscono una spiegazione genetica di alcuni aspetti importanti della condizione umana; in entrambi l'uomo occupa una posizione privilegiata all'interno del creato. Le storie della Bibbia attribuiscono grande importanza alla libertà dell'uomo, non soggetto al controllo del destino.

Il termine ebraico *gan* – in greco *paradeisos*, collegato all'iranico *pairidaēza* – designa il luogo in cui, secondo Genesi 2,8, Dio collocò l'uomo. Il racconto jahvista della creazione parla di una terra arida sulla quale Jahvè fece cadere la pioggia, dopo di che prese l'uomo e lo insediò nel giardino dell'Eden, creato appositamente per lui. Questo giardino ha l'aspetto di un'oasi in un deserto orientale, sebbene alcuni studiosi ne leghino il nome al vocabolo sumerico *edin*, che molti assiriologi interpretano come «pianura» o «campagna». Il termine *paradeisos* impiegato dalla versione greca della Bibbia indica i giardini ricreativi e le riserve di caccia regali dell'Iran e dell'Asia minore. Al lettore greco il termine suggerisce l'immagine di un giardino colmo di frutti e alberi da frutta. Sicuramente il giardino biblico rappresenta l'archetipo di tutte le zone caratterizzate da una vegetazione lussureggiante (Gn 13,10; Is 51,3; Ez 31,8).

Il testo di Genesi 2,10-14, che nomina i quattro fiumi che fuoriescono dall'Eden, va chiaramente inteso come concepito per trovare una collocazione simbolica del giardino al centro del cosmo; anche un racconto mitologico mesopotamico colloca una residenza divina nella fonte comune dei fiumi. Il testo biblico si sforza di stabilire una relazione tra giardino divino e terra umana, ponendo l'accento sulla mirabile fertilità della prima dimora dell'uomo. Il giardino dell'Eden è caratterizzato altresì dalla presenza di due piante particolari – l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male (Gn 2,16s.). L'albero della vita fa parte di un più ampio gruppo di simboli mesopotamici, noti per il tramite di una pleiade di testi. L'albero della conoscenza del bene e del male, invece, non ha alcun parallelo in altri testi antichi; è un elemento specifico del racconto jahvistico della creazione e contribuisce a dare importanza alla relazione che intercorre tra la vita e l'obbedienza a Dio.

Adamo ed Eva vivono una vita paradisiaca nel giardino, uniti in armonia tra loro e in pace con gli animali, come nei miti mesopotamici dell'età dell'oro. Tanto la versione sacerdotale quanto quella jahvista pongono l'accento sulla situazione privilegiata dell'uomo nell'Eden – la sua intimità con Dio, la speranza di immortalità, suggerita dall'albero della vita – ed evocano l'armonia che ivi risiede, chiaramente percepita nelle relazioni che l'uomo intreccia con il resto della creazione, oltre che nella sua vita piena di agi. La presenza dell'albero della conoscenza del bene e del male nell'Eden mostra che l'obbedienza a Dio è condizione essenziale per mantenere questa situazione di privilegio. Il testo biblico attribuisce grande importanza a considerazioni che si rivelano assenti in ogni altro mito dell'età dell'oro, e che concernono la libertà, la scelta morale nei confronti del bene e del male. Tramite una scelta etica, l'uomo determina la propria posizione dinanzi a Dio e allo stesso tempo la direzione verso cui si volgerà il proprio destino.

La messa alla prova dell'uomo nell'Eden è legata al problema della libertà umana. Secondo il linguaggio del mito, Genesi 2-3 descrive la situazione dell'uomo nel mondo e al cospetto di Dio. Il giardino dell'Eden è il luogo entro il quale l'uomo vive in stretta familiarità con Dio, ma è anche il microcosmo simbolico sul quale gli è stata attribuita la potestà, e in cui egli sperimenta il libero uso di tutte le altre cose create; pertanto la conquista e l'umanizzazione del mondo diverranno condizione della sua vocazione. Il divieto di cibarsi dei frutti dell'albeno della conoscenza appartiene a un ordine diverso, perché concerne l'attitudine di fondo

umana sulla considerazione del valore delle cose terrestri, e il giudizio dell'uomo a riguardo della sua situazione al cospetto di Dio (Gn 3,5-6). Il risultato sarà la caduta dal paradiso.

La storia dell'Eden pone l'accento sulla disobbedienza nei confronti di Dio da parte della coppia primordiale, e sulla conseguente espulsione dal giardino, nonché sulla perdita della condizione di privilegio dell'Eden per loro stessi e per la loro discendenza. La loro colpa si presenta dunque come prototipo di quella parte del peccato umano che è universale. L'essenza della *hybris* si manifesta come desiderio di essere pari a Dio; quando questa brama si trasforma in azione ha luogo la caduta, che introduce l'uomo alle pene della sua condizione attuale. Il documento jahvista afferma, sia direttamente che per via simbolica, che l'esperienza umana del male ha avuto un inizio, che coincide con l'inizio stesso della storia dell'uomo, che è storia della libertà. Sebbene il primo esercizio di tale libertà si sia risolto in una catastrofe, per suo tramite l'uomo inaugurò il dramma della scelta, che attribuisce alla sua vita e alla sua relazione con Dio un significato particolare. I libri della Bibbia che seguono e i testi apocrifi tornano spesso sulla lezione della caduta (Ez 28; Dt 30,15-20; Prv 3,2; 3,22; 6,15; 10,25; Dir 37,3; Sap 1,13 s.; 10,1-2).

Coloro che editarono i capitoli 4-11 del Genesi videro nella caduta dell'uomo nell'Eden non solo la perdita del paradiso e la trasformazione della condizione umana, ma anche la fonte di tutta una serie di mali che in seguito avrebbero tormentato l'umanità. In tal modo a ogni stadio di sviluppo della civiltà, a ogni processo di istituzionalizzazione di quegli sviluppi sociali che davano forma alla vita dell'uomo nell'antichità, il testo biblico puntualmente nota la corruzione del genere umano, variamente descritta in termini di conflitto fratricida, poligamia, ostilità dovuta, o divisione delle nazioni e delle lingue (Gn 4,8; 4,19; 4,23s.; 11,5-9). A partire dalla caduta, nel cuore degli uomini nasce il male, destinato a rimanere per sempre nel cuore della storia, forza inevitabile nell'ambito delle attività umane.

Il più importante evento biblico che rivesta le caratteristiche di una caduta universale è il diluvio (Gn 6,58,14). La storia biblica di Noè ripropone con forza elementi già presenti nell'*Epopea di Gilgamesh*, ma i suoi redattori si sono impadroniti dei temi mesopotamici reinterpretandoli con l'intenzione di trasformarli in un episodio della storia sacra, per offrire una dimostrazione della progressiva degenerazione dell'umanità che possa giustificare il diluvio. Sia la versione jahvista che quella sacerdotale presentano notevoli punti di discordanza rispetto al racconto mesopotamico. Quest'ultimo non vede nel diluvio null'altro che una deliberazione degli dei, nauseati da un'umanità pusillanime. Nella Bibbia il ricordo del diluvio funge da prototipo per il giudizio di Dio nei confronti dell'umanità peccatrice; si pone l'accento sulla situazione dell'uomo in quanto essere dotato di responsabilità, e l'umanità non viene abbandonata ai capricci di un destino cieco. In questo mito della caduta universale viene prefigurata una nuova alleanza, in cui all'*Urzeit* si sostituisce l'*Endzeit*.

Genesi 6,1-4 contiene la storia dei *benei Elohim* che prendono in sposa le figlie degli uomini. Questo testo di per sé insolito presuppone una tradizione orale e forse anche la presenza di testi scritti antecedenti. Si presenta come una sorta di introduzione al diluvio e può essere interpretato come una prova ulteriore dei peccati che lo provocheranno, ma costituisce anche il punto di partenza di numerose speculazioni a proposito della caduta degli angeli. L'in-

terpretazione rabbinica ha visto nei *benei Elohim* i «figli di Dio», angeli che, per essersi macchiati di colpe con le figlie degli uomini, furono relegati nelle viscere della terra; al momento del giudizio finale saranno scaraventati nel fuoco.

Cristianesimo

Varie allusioni alla caduta dell'uomo traspaiono qua e là nel Nuovo Testamento, sebbene i Vangeli vi facciano esplicito riferimento solo in Matteo 19,4-6, Marco 10,6-8, Giovanni 3,5 e 8,41-44. È soprattutto Paolo a mostrarsi interessato alla relazione tra caduta e peccato. Nei capitoli 1-3 della *Lettera ai Romani* egli afferma che nessuno può sfuggire al dominio del peccato, e nel capitolo 7 presenta una lunga descrizione della condizione umana nel paradiso terrestre, dove gli uomini ancora ignoravano tanto il desiderio quanto la morte, e la pone in contrasto con la situazione attuale cui sono stati ridotti grazie alla morte e al peccato. Sostiene pertanto che la presente condizione umana deriva dal primo peccato, quello commesso da Adamo ed Eva nel paradiso terrestre (Rm 7,13-15); e nella *Prima lettera ai Corinzi* 15,21s. oppone il primo Adamo, autore della morte, al secondo Adamo, il Cristo, autore della vita. In generale si può dire che Paolo scorge nel racconto dell'Eden non solo il castigo ereditario per il genere umano, costituito dalla sofferenza e dalla morte, ma anche la condizione umana parimenti ereditaria di caduta, una situazione di peccato che si trasmette all'intera umanità.

Islamismo

Il Corano contiene passi che dimostrano l'importanza che l'islamismo attribuisce al concetto di un Dio creatore e onnipotente. Dio è creatore (al-*khāliq*), e anzi creatore per eccellenza (*al-khallāq*); tutte le cose sono create in virtù di una risoluzione divina che precede il loro venire in essere. Il Corano descrive un Dio che crea tramite il verbo, una parola creativa, eterna e onnipresente (sure 11,7 e 41,8-11).

Dio ha creato l'uomo e l'ha chiamato *khalīfah*, vicario o vicerè (2,30). Adamo, *khalīfat Allāh*, vicario di un Dio che l'ha collocato al centro del mondo, è la creatura preminente, sebbene, fatto com'è di fango e argilla, egli debba tutto a Dio (15,26). Molti versi del Corano pongono l'accento sulla preminenza della dignità umana; anche gli angeli devono inchinarsi di fronte all'uomo (2,34), e quando l'angelo malvagio Iblīs si rifiuta di farlo, Dio lo condanna alla caduta insieme ad altri angeli (15,26-35; 17,61-67). Il Corano sottolinea altresì la continuità della creazione; dal momento che ogni uomo è creato da Dio, l'attività creatrice di quest'ultimo è permanente.

Dio pose Adamo e la sua sposa nel mezzo di un giardino dove potevano cogliere frutti dagli alberi, ma proibì loro di accostarsi a uno di essi, sotto pena di decadere nella condizione di peccatori (2,35). Ma il demone costrinse Adamo e la sua consorte a peccare, facendo loro mangiare il frutto dell'albero e determinando così la loro cacciata dal luogo in cui Dio li aveva posti. Dio disse loro: «Lasciate il giardino. Ora siete nemici l'uno dell'altro, e sulla terra non avrete che un breve godimento, e vita breve» (2,36). Gli episodi coranici su Adamo ri-

cordano il Genesi: la creazione dalla terra, il titolo di vicario, la tentazione, la caduta e la cacciata dal paradiso. L'unico a non essere presente nella Bibbia è l'episodio di Iblīs.

La sura 7 fa menzione della storia della caduta e del castigo (7,18-24). Qui è il demone a suggerire all'uomo di infrangere la proibizione divina al fine di ottenere l'immortalità. Dopo che Adamo ha peccato, Dio dichiara che a partire da quel momento gli uomini nati dalla coppia primordiale saranno nemici l'uno dell'altro (2,36; 7,23). Il Corano racconta anche la storia del primo conflitto fratricida che ha luogo tra i due figli innominati di Adamo, che gli autori musulmani più tardi chiameranno Qābīl e Hābīl.

Nel Corano Noè appare come un grande profeta che si oppone agli infedeli (11,25-36; 23,23-26). Egli riceve da Dio l'ordine di costruire un'arca per potere sopravvivere al diluvio; ma al contrario di quanto accade nel Genesi, che pone l'accento sul carattere universale dell'evento, il Corano sembra voler restringere il castigo divino alla stirpe stessa di Noè, che si era macchiata di empietà. Il castigo degli empi viene considerato dal Corano segno e avvertimento a un tempo.

5. Conclusione

La riflessione sulla caduta preoccupa costantemente l'*homo religiosus*. Nella sua «nostalgia delle origini» egli si rivolge istintivamente a una storia sacra primordiale, in cui rinviene i tratti di un'età dell'oro che corrispondono alla condizione umana dei primordi. L'uomo si accorge che la sua situazione presente non corrisponde più a quella di tale età dell'oro e cerca di dare una spiegazione dell'evento che si è verificato, vale a dire la rottura dell'equilibrio primordiale, e delle sue conseguenze.

Questo articolo ha cercato di presentare il tema della caduta così come appare ricavabile dal pensiero religioso della maggior parte dell'umanità, nonostante si sia reso necessario limitare la discussione dei miti della caduta a quelli che descrivevano l'evento in relazione a una supposta età dell'oro – età che ha ossessionato la memoria dell'uomo – e che collocano la caduta e la condizione umana presente a metà strada tra *Urzeit* ed *Endzeit*. La maggior parte della nostra attenzione è stata dedicata a miti sulla caduta dell'uomo; ma sono stati presi in considerazione anche miti sulla caduta cosmica o su quella di divinità inferiori, quando risultassero pertinenti.

La nostalgia delle origini delle cose costituisce con ogni evidenza una caratteristica permanente della memoria collettiva del genere umano e la rappresentazione dell'età dell'oro fornisce l'archetipo tramite il quale tale nostalgia trova ripetutamente espressione. Come si può notare dagli studi relativi a diversi popoli e culture ovunque l'uomo si è sforzato di fornire una spiegazione della sua condizione attuale ricorrendo al contrasto che essa evoca riguardo a una supposta situazione primordiale. Alla luce di tale contrasto si sono venute a creare classificazioni e interpretazioni del retaggio mitico, storico e simbolico dell'umanità, che si riferiscono alla storia sacra.

Bibliografia

H. BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Reimer, Berlin 1936.

M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, I, Brill, Leiden 1975.

F. DEXINGER, *Sturz der Göttersöhne; oder, Engel vor der Sintflut? Versuche eines Neuverständnisses von Genesis 6,24 unter Berücksichtigung der religionsvergleichenden und exegesegeschichtlichen Methode*, Herder, Wien 1966.

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948, 1974[6] [tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, a cura di V. Vacca, G. Riccardo, P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1999[2]].

ID., *La nostalgie du Paradis dans le traditions primitives*, in *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1957 [tr. it. *Miti, sogni e misteri*, a cura di G. Cantoni, Rusconi, Milano 1990[3]].

J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, Aschendorff, Münster 1913.

J.G. FRAZER, *Folklore in the Old Testament: studies in comparative religion, legend and law*, I-III, Macmillan, London 1923.

H. JONAS, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, Beacon, Boston 1958, 1965 [tr. it. *Lo Gnosticismo*, a cura di R. Farina, SEI, Torino 1975, 1991].

L. KAKOSY, *Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion. Decline of the Golden Age*, in «Acta Orientalia», 17 (1964), pp. 205-216.

S.N. KRAMER, *From the Tablets of Sumer*, Indian Hills/Col. 1956, ripubblicato con il titolo *History Begins at Sumer*, Thames & Hudson, London 1958, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1981[3] [tr. it. *I Sumeri agli esordi della civiltà*, A. Martino, Milano 1958, Newton & Compton, Roma 1997].

W.G. LAMBERT, A.R. MILLARD, *Atra-Hasīs. the Babylonian Story of the Flood*, Clarendon Press, Oxford 1969.

E. OTTO, *Das goldene Zeitalter in einem aegyptischen Text*, nel volume *Religions en Egypte hellénistique et romaine: Colloque de Strasbourg, 16-18 mai 1967*, PUF, Paris 1969.

P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, I-II, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Aubier-Montaigne, Paris 1960 [tr. it. in *Finitudine e colpa*, a cura di M. Girardet, introduzione di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970].

N. SÖDERBLOM, *La vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée*, E. Leroux, Paris 1901.

L.-V. THOMAS, *La mort africaine: idéologie funéraire en Afrique noire*, Payot, Paris 1982.

G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965.

Capitolo quinto
RITO

I. Il rito e l'uomo

1. *Il rito nella vita dell'*homo religiosus

La parola *ritu* è una parola arcaica indoeuropea. Nel *Ṛgveda* (x 124,5) significa l'ordine immanente del cosmo. È sinonimo di *dharma*, la legge fondamentale del mondo. Dal significato cosmico è derivato il significato religioso indoeuropeo: necessità, rettitudine, verità. Nel significato moderno, rito vuol dire pratica regolata: protocollo, società civile, società segreta, religione, liturgia, culto. Il rito può essere privato o pubblico, individuale o collettivo, profano o religioso. Fa parte della condizione umana, è soggetto a regole precise e implica continuità. Questi aspetti diversi hanno dato luogo a numerosi studi[1].

Il rito e l'*homo religiosus*

Nel *Trattato di antropologia religiosa*, il rito viene considerato nel quadro dell'esperienza esistenziale dell'uomo. Si colloca all'interno di un'espressione simbolica che cerca un contatto vitale con la Realtà trascendente, col divino, con Dio. Il rito viene espresso mediante gesti e parole. È legato a una struttura simbolica tramite la quale si opera il passaggio verso la realtà ontologica, il passaggio dal segno all'essere. Le azioni rituali sono mezzi con i quali l'*homo religiosus* cerca di collegarsi con l'archetipo, che è fuori del mondo naturale.

Il rito si trova a livello del comportamento dell'uomo e si pone nella linea del sacro vissuto. In tutte le religioni, l'uomo che compie un rito fa un gesto significativo per la propria vita, se ne attende efficacia e benefici. Il rito si compie per mezzo di elementi presi dal cosmo: acqua, luce, sale, olio. Nei rituali, l'uomo organizza il tempo con riferimento al tempo archetipi-

[1] J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine d'après les documents ethnologiques*, PUF, Paris 1958; *Sociologie du rite*, PUF, Paris 1971 [tr. it. *La sociologia del rito*, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1974]; J. Greisch (a cura di), *Le rite*, Beauchesne, Paris 1981; J. Maisonneuve, *Les rituels*, PUF, Paris 1988.

co, all'*Illud tempus*: rituali festivi, di celebrazione, sacrificali, d'iniziazione. Grazie al rituale, l'*homo religiosus* si ricollega a un tempo primordiale o a un avvenimento archetipico.

M. Meslin ha dedicato un capitolo alle azioni rituali, viste come «azioni collettive, con le quali l'uomo tenta di sperimentare il divino, entrando in relazione con lo stesso»[2]. Considera quattro tipi di azioni rituali: la sacralizzazione del tempo; lo spazio sacro; i rituali d'iniziazione; i pellegrinaggi. Per l'autore si tratta di azioni «direttamente ispirate dalla volontà di collegarsi col divino» e che sono considerate come «l'espressione pratica di un'esperienza religiosa». Meslin insiste sui luoghi dell'esperienza, sulla sua espressione sociale: legame stretto fra l'individuo credente e il gruppo che professa la stessa fede.

La ricerca sulla funzione mediatrice del sacro, nel contesto delle ierofanie afferrate dall'*homo religiosus*, ha portato Eliade allo studio del rito e del rituale. Si è dedicato ai riti di rinnovamento e ai riti d'iniziazione, campo vastissimo che va dai riti di passaggio alle religioni misteriche e dallo sciamanismo alle varie società segrete[3]. In tutta la ricerca, insiste sul riferimento all'archetipo, sul luogo sacro, sul tempo primordiale, sulla rivelazione dei miti e sulle prove iniziatiche. Una prima componente archetipica, tale da far comprendere l'efficacia dei riti, si trova nei modelli celesti. Vengono poi altre due componenti: il simbolismo del centro e il modello divino onnipresente nei rituali.

L'iniziazione nella vita dell'*homo religiosus*

I riti d'iniziazione costituiscono un elemento notevole dell'antropologia religiosa. Senza dubbio si tratta di riti di passaggio nel vero senso della parola, dal momento che l'iniziazione equivale a una mutazione ontologica del regime esistenziale, introduce il neofita nella comunità e contemporaneamente in un mondo di valori. Ogni rito d'iniziazione implica un simbolismo della creazione, che riattualizza l'avvenimento primordiale della cosmogonia e dell'antropogonia. L'iniziazione è una nuova nascita[4].

Dopo Eliade, potremmo rischiare una classificazione fondata sulla funzione dei riti d'iniziazione. Un gruppo importante è formato dai riti di pubertà, già attestati nei documenti antichi dell'umanità, come la grotta di Lascaux. Queste iniziazioni hanno avuto un ruolo essenziale nella formazione delle culture e delle società. Esse mostrano come le società hanno ten-

[2] M. Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Cerf, Paris 1988, pp. 135-195 [tr. it. *L'esperienza umana del divino*, Borla, Roma 1991]; J. Chélini, H. Branthomme (a cura di), *Histoire des pèlerinages non chrétiens*, Hachette, Paris 1987.

[3] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1948, 1974[6], pp. 229-280 [tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini, V. Vacca, G. Riccardo, Bollati Boringhieri, Torino 1999[2], pp. 272-341]; *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965 [orig. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Rowohlt, Hamburg 1957; tr. it. *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Boringhieri, Torino 1984[3]]; *Naissances mystiques*, Gallimard, Paris 1959; riedizione: *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, Paris 1976 [tr. it. *Nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, a cura di A. Rizzi, Morcelliana, Brescia 1980].

[4] J. Ries, H. Limet (a cura di), *Les rites d'initiation*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1986, bibliogr., pp. 503-512 [tr. it. *I riti di iniziazione*, Jaca Book, Milano 1989]; U. Bianchi (a cura di), *Transition Rites*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1986; C.J. Bleeker, *Initiation*, Brill, Leiden 1965.

tato e tentano ancora di operare la piena realizzazione dell'*homo religiosus*. Il cristianesimo ha conservato il mistero iniziatico del battesimo, che modifica lo stato ontologico dell'uomo e fonda l'antropologia cristiana. La cresima completa l'iniziazione battesimale.

Una seconda classe di riti d'iniziazione è costituita dai riti di entrata in una società religiosa chiusa, come fu per i misteri di Mitra e per le religioni misteriche del mondo greco. La terza categoria riguarda la vocazione mistica: sciamano, iniziazione o ordinazione sacerdotale, iniziazioni eroiche. Qui si tratta, da un lato, del conferimento di poteri spirituali e, dall'altro, di un nuovo stato di vita.

Atto simbolico inteso a realizzare le figure di un ordine al crocevia della natura, della società, della cultura e della religione, il rito si rapporta all'uomo, considerato al tempo stesso persona e membro della società. In questo senso, si può parlare di riti di integrazione sociale e di riti di aggregazione. Ma ogni rito d'iniziazione è passaggio a una realtà nuova, a una ontologia trascendente. Nel cristianesimo, si tratta di ricreazione dell'uomo, di ritualizzazione dell'innocenza e di santificazione. La ritualità cristiana fondata su Gesù Cristo ricapitola la storia sacra e la conduce alla trasfigurazione[5].

2. *Conclusioni*

La fine del XX secolo è improntata a un nuovo spirito scientifico e a una nuova ricerca antropologica. Questo capitolo del nostro *Trattato di antropologia religiosa* cerca di delineare gli orientamenti e i limiti che ci siamo posti. La prima metà del secolo ha visto il passaggio da una sociologia del sacro a un tentativo di antropologia religiosa, quella di Rudolf Otto. Mentre si sviluppavano la teologia della morte di Dio e la disputa sul sacro, la scienza delle religioni conosceva un'apertura straordinaria, grazie all'opera di G. Dumézil e di M. Eliade. La prodigiosa documentazione di questi due studiosi, nonché la loro vasta cultura, il loro sguardo sempre attento all'opera dei colleghi, l'adozione del loro metodo comparativo tipologico, davano alla fenomenologia una solida base scientifica e pervenivano a sintesi nuove. Ma ecco che la messa a punto e l'utilizzazione di un metodo comparativo genetico ha permesso loro di delineare nuove prospettive: uno studio scientifico del sacro, della sua espressione e del suo posto nell'esperienza religiosa, l'evidenza della figura storica e transtorica dell'*homo religiosus*, il significato dell'esperienza del sacro nella vita dell'uomo religioso, un'ermeneutica che sfocia nel messaggio dell'*homo religiosus* con la prospettiva di un nuovo umanesimo. L'elaborazione di un'antropologia religiosa, fondata sull'esperienza del sacro, che sottende tutta la storia religiosa dell'umanità, mette già a profitto i recenti studi sul sacro, sul simbolo, sul mito e sul rito.

[5] J. VIDAL, *Rite et ritualité*, in J. RIES, *Les rites d'initiation...*, pp. 39-85. Vedi anche L. BOUYER, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Édition du Cerf, Paris 1962; F. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique: essai d'anthropologie sociologique*, Édition du Cerf, Paris 1979.

II. Il rito nella vita dell'*homo religiosus*

1. Il rito e la condizione umana

«Rito» è una parola arcaica del vocabolario indoeuropeo che si è mantenuta presso i popoli indo-iranici e italo-celtici grazie alla presenza di collegi sacerdotali custodi dei rituali e delle celebrazioni. Nel *Ṛigveda* (x, 124,5) questo vocabolo significa l'ordine immanente del cosmo. È il *dharma*, la legge fondamentale inerente alla natura. Da qui deriva il senso di *ritu*, che indica i compiti da svolgere in ogni stagione, in relazione al *dharma*.

Da questa accezione, basata sull'ordine cosmico percepito dall'uomo arcaico, deriva il significato di ordine religioso e morale: necessità, rettitudine, verità. In India la parola *ritavyā* designa i mattoni dell'altare del fuoco sacrificale che simboleggia l'anno, ma anche la potenza creatrice grazie alla quale colui che compie il sacrificio «sale» nei cieli.

Il rito coinvolge la condizione umana (J. Cazeneuve, 1958) e perciò si colloca all'incrocio tra l'uomo, la cultura, la società e la religione. Ben oltre a ciò, esso è legato al simbolo, al mito e al sacro. Ne consegue una serie di significati stabiliti dall'etnologia, dall'antropologia, dalla sociologia, dalla filosofia e dalla teologia che si soffermano ciascuno su un aspetto del rito. La storia delle religioni tenta di circoscrivere e di sintetizzare questi elementi allo scopo di comprendere il fenomeno del rito in se stesso, ma anche necessariamente legato all'uomo e al suo comportamento nella vita personale e all'interno della società.

2. Rito, archetipo ed esperienza del sacro

C.G. Jung ha utilizzato la parola archetipo come sinonimo di *Urbilder* e *Motive*: si tratta di immagini primordiali e di forze vitali presenti nell'inconscio collettivo che costituiscono il contenuto di tale inconscio. Tramite un linguaggio simbolico, queste immagini primordiali denominate archetipi veicolano dati arcaici sulla vita dell'umanità.

Seguendo l'esempio di Eliade noi utilizziamo la parola archetipo nel senso di «modello primordiale». Nell'intento di definire l'archetipo, Eliade non ha preso in esame la psicologia del profondo, basata sull'inconscio collettivo, ma le religioni del Vicino Oriente antico, le prime religioni che si sono potute conoscere grazie alla testimonianza di documenti scritti. Egli constata che in Mesopotamia il Tigri è un fiume che ha come proprio modello la stella Anunit. In Egitto le denominazioni dei 42 nomi – le organizzazioni territoriali arcaiche con cui venivano distribuite le acque della piena del Nilo – provengono dai campi celesti. In Iran, nella tradizione zurvanita, ogni fenomeno terrestre corrisponde a una realtà celeste. Le città di Ninive e di Assur possiedono il loro modello celeste. Nel sacrificio vedico si trova l'idea della concordanza con un doppione cosmico che conferisce al sacrificio la propria efficacia. Il Tempio di Gerusalemme è costruito secondo un piano che viene dal Cielo (Es 25,1-9). Dunque l'uomo religioso di queste culture orientali volgeva il proprio sguardo a un modello celeste che gli serviva da forma esemplare, da schema che egli seguiva nella costruzione delle città e dei templi e nei suoi rapporti con il mondo celeste. Tramite l'archetipo celeste l'*homo religiosus* era consapevole di entrare in rapporto con la Trascendenza (Eliade, 1981).

Prima di dedicare al culto delle divinità il tempio appena costruito, il re di Babilonia e di Egitto, assistito da sacerdoti, procede alla consacrazione dell'edificio. I rituali conservati dimostrano che mediante parole e gesti consacratori veniva realizzata una concordanza perfetta con l'archetipo, l'edificio veniva separato dall'uso profano e, grazie alla relazione con l'archetipo celeste, riceveva efficacia e una nuova dimensione. Accanto a questi riti di consacrazione esistevano i riti di intronizzazione del re, il quale diveniva il rappresentante sulla terra della divinità.

Nelle religioni antiche una seconda componente archetipica si manifesta nel simbolismo del centro: monte cosmico, albero della vita, centro del mondo, spazio sacro. Nei riti relativi al simbolismo del centro, l'albero cosmico è l'archetipo degli alberi sacri. Esso permette all'uomo di salire al cielo.

Una terza componente è il modello divino che l'uomo deve imitare. In Egitto i sacerdoti riproducevano i gesti di Thot, il dio che con la sua parola ha creato il mondo, e la vita della natura era legata all'azione primordiale del dio Osiride. A Babilonia la festa dell'*akitu* celebrava il nuovo anno e preparava la rinascita della vegetazione. In entrambe queste culture una serie impressionante di riti sulla fecondità e sulla fertilità connetteva la crescita della vegetazione alla potenza divina (Eliade, 1975).

Questo breve excursus tratto dall'abbondante documentazione sulle religioni dell'antico Vicino Oriente, i cui riti ci sono stati resi noti grazie alle tavolette e alle iscrizioni, mostra che per l'uomo delle prime grandi civiltà il rito costituiva un'espressione ierofanica. Tramite i riti gli uomini vivevano un'esperienza del sacro in rapporto con il mondo divino. Il rito costituiva l'elemento mediatore della ierofania. Grazie ai gesti e alle parole dei sacerdoti i riti di consacrazione mettevano l'uomo e la società in rapporto con le divinità. Attraverso i riti le azioni umane ottenevano forza ed efficacia da parte degli dei.

3. Natura e funzione dei riti religiosi

Non ci soffermeremo sulla tipologia dei riti, un argomento al quale sono stati dedicati numerosi lavori. É. Durkheim e M. Mauss hanno costruito la loro tipologia secondo il punto di vista dei rapporti tra individuo e società; M. Weber si pone nell'ottica del significato vissuto; J. Wach si è collocato nel quadro dell'esperienza religiosa del gruppo sociale; Cl. Lévi-Strauss ha optato per l'aspetto strutturalista del linguaggio, che permette di connettere il passato al presente. Per quanto riguarda la differenza tra i riti religiosi e i riti magici, osserviamo che la magia è caratterizzata da un desiderio di dominio tramite forze particolari, cosmiche, mentre la religione si volge verso la trascendenza. I riti religiosi operano nel contesto delle ierofanie, mentre i riti magici ricorrono a potenze che non sono in relazione con il sacro (kratofania) (J. Cazeneuve, 1971).

Il presente studio si limita all'esame del rito nell'esperienza esistenziale dell'*homo religiosus* posto in un contesto ierofanico. In quest'ottica il rito si colloca all'interno di un'espressione simbolica mediante la quale l'uomo cerca un contatto vitale con la Realtà trascendente, con il divino, con Dio. Esso si compone di una tecnica e di un sistema di simboli, utilizzati entrambi al fine di ottenere un'efficace esperienza vissuta del sacro. Fatto di gesti e di azioni accompagnati da un linguaggio verbale esplicito o implicito, il rito è destinato ad aprire un passaggio in direzione della realtà ontologica: è un percorso che porta dal significante all'essere. Compiuto dall'*Homo sapiens* e *religiosus*, il rito diventa luogo ed espressione delle credenze.

I primi riti dei quali l'archeologia ci ha segnalato delle tracce sono i riti funerari di Qafzeh e dell'uomo di Neandertal, seguiti da quelli del Paleolitico superiore e del Neolitico. Le offerte deposte nelle tombe, l'ocra rossa sui cadaveri, la sistemazione delle tombe, le conchiglie inserite nelle orbite oculari, i trattamenti speciali riservati ai crani sono indici della credenza in una vita ultraterrena.

In diverse grotte franco-cantabriche, quelle di Lascaux e di Rouffignac per esempio, si sono conservate le tracce di passi di adolescenti che sono state considerate indizi di cerimonie di iniziazione. I mitogrammi dei dipinti parietali rafforzano questa interpretazione e sembrano indicare che i miti di iniziazione siano molto antichi (J. Ries, 1989).

Nel Neolitico gli oranti della Val Camonica, con le mani alzate verso il cielo, costituiscono testimonianze eloquenti dei *riti di preghiera*, dei quali troviamo raffinate espressioni nel mondo sumero: ad esempio il gesto delle mani giunte e la mano posta all'altezza della bocca nel personaggio adorante di Larsa e in quelli di Ur III (Limet e Ries, 1980). A partire dal III millennio i templi egizi e mesopotamici ospitano i *riti di consacrazione* che, nelle grandi religioni, figureranno al primo posto tra tutti gli altri poiché sono espressione di rapporti privilegiati tra gli uomini e gli dei. I *riti sacrificali* sono contemporanei alla costruzione dei templi, dei santuari e degli altari: tramite il sacrificio di un oggetto, di un essere vivente, di un animale, l'*homo religiosus* stabiliva o ristabiliva i legami con la divinità.

Essendo legato ai ritmi della natura e della vita, e legato anche alla cultura e alla società, il rito è ripetitivo. Sulla sua base viene stabilita una comunione con il divino secondo i suoi di-

versi aspetti e, mediante la celebrazione dei miti, esso fa riaccadere un avvenimento primordiale. All'interno della società il rito è principio di coerenza. Anche se compiuto in solitudine, esso fa riferimento a una comunità.

Bibliografia

J. CAZENEUVE, *Le rites et la condition humaine d'après des documents ethnographiques*, PUF, Paris 1958.

ID., *Sociologie du rite*, PUF, Paris 1971 [tr. it. *La sociologia del rito*, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1996].

M. ELIADE, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952 [tr. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, tr. di M. Giacometti, prefazione di G. Dumézil, Jaca Book, Milano 1980, 1984²].

J. RIES, H. LIMET (a cura di), *Les rites d'initiation*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1986 (bibl. pp. 503-512) [tr. it. *I riti di iniziazione*, Jaca Book, Milano 1989].

J. RIES, *I riti di iniziazione nella vita dell'uomo religioso*, in J. RIES (a cura di), *I riti di iniziazione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 219-237.

ID., *L'uomo, il rito e l'iniziazione secondo Mircea Eliade*, *ibidem*, pp. 13-24.

III. Riti nella vita dell'uomo preistorico

1. Culti funerari arcaici: l'uomo di Neandertal e del Paleolitico superiore

Nel 1857 a Neandertal nei pressi di Düsseldorf alcuni operai portarono alla luce i resti di uno scheletro umano. Altri fossili dall'aspetto simile furono scoperti in Belgio, a Spy, in varie zone della Francia, tra cui La Chapelle-aux-Saints e La Ferrassie e in Italia Monte Circeo. Questo *Homo sapiens neanderthalensis* ha popolato l'Europa da 80.000 a 30.000 anni fa. Egli si distingue dall'*Homo erectus* per diversi tratti anatomici e le sue attività caratteristiche sono la caccia, le sepolture, i riti funerari e il «culto dei crani». Nel 1933 R. Neuville e nel 1965 B. Vandermeersch scoprirono alcune tombe a Qafzeh vicino a Nazareth (Israele). Gli scheletri erano accompagnati da tracce di ocra. Gli uomini di Qafzeh ci consentono di risalire a 90.000 anni fa. Questi due tipi di *Homo sapiens*, che praticavano la sepoltura, sono vissuti nella seconda parte del Paleolitico medio, che va da 200.000 a 35.000 anni fa.

Questi uomini sono artefici di una nuova cultura, la cui produzione di utensili in pietra, detta musteriana, è caratterizzata dalla presenza di punte e di raschiatoi ritoccati su una sola faccia, e da bifacciali spesso di tipo molto piatto. Una delle preoccupazioni dei viventi era la cura dei defunti. Le sepolture di uomini di Neandertal sono numerose; in esse sono stati rinvenuti scheletri integri e ben conservati, poiché i morti sono stati sepolti in fosse scavate appositamente per accoglierli. A La Ferrassie un bambino di tre anni è stato posto in una tomba coperta da una lastra di pietra, segno di una relazione affettiva con il defunto. In alcune tombe vengono deposte delle offerte: in molti casi si tratta di offerte alimentari, ma vi sono anche offerte di tipo diverso, come quella di tre raschiatoi nel sepolcro n. V di La Ferrassie e quella di selci ben tagliate a La Chapelle-aux-Saints.

Negli scavi di Teshik-Tash, nell'Uzbekistan (Asia centrale), è stato rinvenuto lo scheletro di un giovane neandertaliano, di circa otto anni di età, il cui corpo era circondato da cinque trofei di stambecchi (G. Camps). Nella celebre tomba n. VI di Shanidar in Iraq, che risale a

50.000 anni fa, uno scheletro posto in mezzo a un cerchio di massi era collocato su una lettiga di rami di efedra guarniti di fiori. A Monte Circeo è stato rinvenuto un cranio in un sepolcro secondario, una sala riservata e non più utilizzata.

Il Paleolitico superiore copre un periodo compreso tra 34.000 anni fa e il 9000 a.C. Con la comparsa dell'*Homo sapiens sapiens*, la produzione di utensili in pietra si perfeziona (lavorazione dell'osso, del corno di cervidi, dell'avorio), e assistiamo alla creazione e allo sviluppo dell'arte parietale e mobiliare. Nel 1868 la scoperta di cinque scheletri a Cro-Magnon in Dordogna (Francia) ha dato avvio a una vasta ricerca che ha portato al ritrovamento di un gran numero di tombe.

Una delle prime preoccupazioni dei vivi era la protezione del corpo del defunto e soprattutto della sua testa: questo fatto è testimoniato dai ritrovamenti di Grimaldi, di Predmost e di Pavlov in Moravia. La presenza di suppellettili nella tomba – conchiglie, denti, canini di cervo – rivela un progresso nel concetto simbolico della vita ultraterrena. Caso raro nel Paleolitico medio, si diffonde ora l'uso dell'ocra rossa. Quest'ossido di ferro, dal colore giallastro, diventa rosso se lavorato sul fuoco. La fabbricazione dell'ocra rossa finalizzata all'uso funerario è il segno evidente di una precisa volontà dei vivi. Si può ritenere che quest'uso fosse dettato da esigenze estetiche ed igieniche, poiché l'ocra ripuliva il terreno dai parassiti. Anche in quest'ottica il suo utilizzo è legato alla protezione del defunto nell'aldilà, dal momento che tale preoccupazione di pulizia implica il miglioramento delle condizioni del defunto. Ma l'interpretazione simbolica dell'ocra rossa ci orienta verso il colore del sangue: l'ocra rossa è il simbolo del sangue e perciò della vita, e suggerisce la fede in una vita *post mortem*, nell'*afterlife*.

Verso la fine del Paleolitico superiore, parallelamente all'arte del periodo maddaleniano, troviamo un insieme di pratiche funerarie dal significato simbolico evidente: si tratta di manipolazioni di ossa scarnificate, di crani posti su pietre piatte e ornati di conchiglie, come a Placard, di crani con placchette incastonate nelle orbite oculari (Mas d'Azil), pratica che andrà moltiplicandosi nel Mesolitico per divenire di uso generalizzato nel Neolitico. I «nuovi occhi» del defunto sono delle conchiglie il cui significato simbolico e religioso è la capacità di vedere durante la vita nell'aldilà.

Le pratiche funerarie del Paleolitico medio e superiore sono significative. Un fatto incontestabile ed eloquente è la loro ripetizione e la loro permanenza per più di 80 millenni in Europa, in Asia, in Africa: non si tratta né di un caso né di un fatto accidentale. I riti, i gesti e il lavoro che i viventi dedicano alla sepoltura dei loro morti sono sicuramente segni di rispetto e di affetto, ma mostrano anche la credenza in una vita ultraterrena: la collocazione di alimenti e di suppellettili e le conchiglie incastonate nelle orbite oculari indicano l'idea di una continuità *post mortem* delle attività del defunto. Attraverso la sua attività funeraria, l'*Homo sapiens* di Neandertal, come l'*Homo sapiens sapiens* del Paleolitico superiore, dimostra di essere un *homo religiosus* preoccupato della vita al di là della morte.

2. *Riti funerari del Neolitico*

La parola «Neolitico» è stata usata per distinguere l'età della «Pietra nuova» dall'età della «Pietra antica». Attualmente il concetto di Neolitico si è ampliato e designa una nuova tappa della vita umana: da cacciatore l'uomo diventa produttore delle specie animali e vegetali. Passando dal nomadismo alla sedentarizzazione, egli inventa la ceramica, nuovi modi di levigare i materiali, la tessitura e il villaggio nel quale sono raggruppate le abitazioni. Iniziata nella «mezzaluna fertile» del Vicino Oriente verso l'8000 a.C., la cultura del Neolitico si diffonde intorno al Mediterraneo, nel VI millennio penetra nei Balcani, nel V millennio si propaga nelle pianure del Danubio, nell'Africa mediterranea e poi in quella sahariana e infine nel IV millennio raggiunge l'Asia centrale. Durante questi ultimi decenni gli studiosi della preistoria hanno precisato la periodizzazione interna della diffusione del Neolitico. Tutti sono d'accordo nel far coincidere il suo termine con la nascita della metallurgia. Il Neolitico non costituisce soltanto uno stadio tecnico-economico, ma anche uno stadio culturale e religioso della crescita dell'umanità.

Tra i documenti disponibili atti a definire il comportamento e la situazione mentale dell'*homo religiosus* del Neolitico, le vestigia funerarie occupano un posto di particolare rilievo poiché, al di là dell'apprendimento dell'ambiente naturale o della rappresentazione della propria specie, l'uomo fornisce indicazioni sulla propria credenza in una vita dopo la morte. Nell'epoca del Natufiano – una falda culturale siro-palestinese pre-neolitica che va dal 10500 all'8200 a.C. – in genere i defunti venivano seppelliti nelle abitazioni, talvolta accompagnati da ornamenti. Nelle tombe di Mallaha e el-Wad sono state rinvenute collane, braccialetti, giarrettiere, cinture, copricapi. Vi è anche qualche pezzo di mobilia. Le fosse, arrangiate in modo sommario, sono a volte rivestite d'argilla (Mallaha), a volte coperte da lastre di pietra (Erq el-Ahmar). Ai crani, con tutta evidenza, è stato riservato un trattamento particolarmente rispettoso.

A Gerico vi sono diversi depositi di crani – risalenti all'VIII millennio – disposti in circolo e che guardano verso l'interno, oppure divisi in tre gruppi di tre e che guardano nella stessa direzione. Nella stessa epoca, prima del 7500 a.C., in Siria-Palestina si manifesta «la consuetudine di separare i crani dagli scheletri per farne un uso particolare» (Cauvin, 1978, p. 128). I crani scoperti a Mureybet sul medio Eufrate – datati del 7500 a.C. – sono disposti sul suolo, lungo i muri, ciascuno su una zolla d'argilla rossa collocata appositamente. Essi erano visibili agli occhi degli abitanti della casa (Cauvin, *ibidem*). A Gerico su alcuni crani è stata modellata la faccia con dell'argilla: il viso è rappresentato da una specie di maschera, nelle orbite oculari sono incastonate delle conchiglie, la faccia è dipinta e molti crani sono raggruppati insieme. Una analoga situazione si presenta a Ramad e a Beisamoun. Al termine del suo inventario delle pratiche funerarie di Siria-Palestina, J. Cauvin (1978, p. 135) sostiene che «i Neolitici del VII millennio hanno cercato di mantenere presente, visibile alla comunità dei vivi, l'immagine di alcuni tra loro dopo la loro scomparsa». Ci troveremmo agli inizi del «culto degli Antenati» che implica la credenza in una vita ultraterrena.

Nei millenni VI e V in Siria-Palestina, questa volta nella regione costiera, gli studiosi della preistoria constatano che vi fosse una grande omogeneità tra i riti di inumaziome: Byblos, Ras

Shamra, Tell Judeiheh. La presenza di ceramiche nelle tombe documenta la pratica di offerte alimentari ai defunti, offerte che venivano collocate nella fossa in vista della vita nell'aldilà. I vasi delle offerte mostrano di aver subito l'influsso della ceramica di Tell Halaf nella Siria settentrionale, un influsso mesopotamico molto forte su tutto il litorale intorno al 4500 a.C. Accanto alle sepolture individuali vi sono quelle collettive, un esempio delle quali è la «casa dei morti» di Byblos: una grande stanza centrale con un considerevole apporto artificiale di terra rossa, diversi strati di terreno che ricoprono una trentina di scheletri, alcune celle più piccole adiacenti alla stanza centrale, un deposito di crani in una di queste celle. Secondo Cauvin (1972, p. 96), questo edificio «carico di forza resa sacra dalla sua terra rossa e dai suoi depositi funerari, esercitava nel villaggio un'evidente capacità di attrazione».

Çatal Hüyük in Anatolia fornisce dati preziosi sulle relazioni tra abitazioni e sepolture poiché, a partire dal VII e dal VI millennio, i defunti venivano qui inumati sotto piattaforme nelle case e nei santuari. Le ossa scarnificate e avvolte in stuoie venivano sepolte insieme a oggetti personali (ornamenti, armi) e offerte. Nei santuari si trovano alcuni crani isolati: le ossa sono spesso dipinte. A partire dal Neolitico medio, in Europa furono praticate le sepolture collettive, dapprima sul litorale atlantico poi più diffusamente, e si registra una continuità nella pratica della sepoltura in un luogo determinato.

Il rito nasce dall'associazione di una pratica con una credenza. I riti funerari coincidono con particolari pratiche e reazioni suscitate dalla morte altrui. I suggestivi esempi che abbiamo presentato dimostrano che l'uomo del Neolitico ha moltiplicato i riti attribuendo loro un simbolismo sempre più ricco: abbellimento del corpo in preparazione alla vita ultraterrena, cure speciali conferite ai crani, volti resi vivi, una nuova capacità di vedere, vicinanza tra defunti e viventi. Tale simbolismo della vita è il segno di una solida credenza in un'esistenza ultraterrena.

3. Le case sacralizzate e i santuari

Nel Vicino Oriente, durante il lungo processo di diffusione della cultura neolitica, è possibile seguire la genesi della casa, habitat dell'uomo. Già verso il 10000 a.C., con la civiltà natufiana compaiono i villaggi, segno dell'inizio della sedentarizzazione. Dall'8300 al 7600 a.C., grazie a testimonianze come il villaggio di Mureybet sull'Eufrate, si assiste a progressive trasformazioni architettoniche delle case e degli agglomerati. Dopo il 7600 a.C., con l'aumento della popolazione in Siria e in Palestina, cresce anche l'importanza dei villaggi: si delinea così una nuova tappa di questa evoluzione.

Nella pianura di Konya in Anatolia, gli archeologi hanno esplorato una grande località, Çatal Hüyük, che venne occupata tra il 6250 e il 5400 a.C. Dopo questo periodo la popolazione è migrata verso Haçilar e verso altri luoghi. Nella città agricola e artigianale di Çatal Hüyük l'attività religiosa era intensa, dato che su 139 case 40 erano case sacralizzate: i primi santuari conosciuti. Esse presentano affreschi dipinti, altorilievi, statuette e figurine, una cinquantina delle quali sono raffigurazioni femminili. Due simboli dominano l'iconografia: la

dea e una figura maschile dall'aspetto di toro o a volte di «un uomo barbuto che cavalca un toro, sorprendente prefigurazione del fenicio Hadad, dio della tempesta e della guerra» (J. Cauvin, 1987, p. 1478). Spesso il toro è rappresentato singolarmente da piccole figure, specialmente da teste di toro in argilla. Le due figure – la dea e il toro – appaiono sovradimensionate rispetto alle altre figure rappresentate. Secondo J. Cauvin l'arte di queste case sacralizzate, che presentano diversi elementi tipici dei santuari, dimostra che il sacro veniva percepito come appartenente a un livello superiore all'uomo: si tratta della credenza in un'entità divina suprema, di cui la dea costituisce la rappresentazione. Altre zone archeologiche dell'Anatolia hanno fornito figurine di dee, sebbene in quantità minore: Çukurkent, Erbaba, Suberde, Haçilar. Occorre aggiungere che ad Arpachiyah in Iraq, nel 1978, è stato trovato un vaso con elementi decorativi identici: dea e toro; ciò autorizza a ritenere che nel Neolitico predominasse una certa unità religiosa nel Vicino Oriente.

Sulle rive del Danubio, vicino alle Porte di Ferro, in Serbia, nel VI millennio, proprio all'inizio del Neolitico, esisteva senza dubbio il primo villaggio d'Europa, Lepenski Vir. Il villaggio si compone di 86 costruzioni omogenee. Nel centro delle abitazioni, dietro un grande focolare rettangolare, si trova un altare o anche una scultura realizzata su un ciottolo. Su diversi ciottoli sono visibili i tratti di un viso umano molto suggestivo. D. Srejovič, che ha esplorato questa zona archeologica, ritiene si tratti di una rappresentazione della divinità delle acque. Come a Çatal Hüyük, i riti funerari erano legati a queste case sacralizzate: inumazioni sotto o in prossimità del focolare, sepolture di bambini nel retro delle case, ampio utilizzo dell'ocra rossa. Le case venivano rese sacre al tempo stesso dalla presenza dei morti e dall'immagine della divinità. Questi fatti ci portano a parlare delle necropoli megalitiche, nelle quali si manifesta un fenomeno analogo.

Infatti con la diffusione della cultura neolitica, caratterizzata dal radunarsi della popolazione in villaggi, si esprime progressivamente un nuovo atteggiamento di fronte alla morte. Dal 4500 al 2000 a.C. il Neolitico occidentale è caratterizzato da monumentali sepolture collettive, spesso raggruppate in autentiche necropoli che presentano diverse varianti. Sono questi i primi monumenti dell'Europa occidentale e settentrionale, dei quali si hanno delle tracce anche nei paesi mediterranei e, più tardi, nell'Africa settentrionale. Il loro scopo era quello di riunire in un'unica area tutti i defunti del clan. Questi monumenti sono dei luoghi sacri, se non addirittura dei santuari, come dimostra la cura che è stata riservata alla costruzione delle facciate e alla sistemazione dell'interno. In queste tombe collettive i corpi sono introdotti provvisti dei loro ornamenti, di tutto un arredamento funerario, di vasellame per le offerte alimentari e degli utensili di culto. Sulle pareti sono visibili incisioni, rilievi, figure femminili. Nel III millennio compare l'immagine della dea protettrice dei morti, spesso rappresentata sotto forma di un viso privo di bocca. Questa dea si trova anche su statue-stele poste all'esterno delle necropoli e localizzate nella Francia meridionale, in Spagna, in Bretagna e in Italia. A Capdenac-le-Haut, in Francia nel Lot, una figura presenta alcune rassomiglianze con i ciottoli scolpiti di Lepenski Vir, situato a più di 2.000 km di distanza.

Nell'arcipelago di Malta vi sono considerevoli monumenti megalitici costruiti tra l'inizio del Neolitico e il 3500 a.C. Nel IV millennio compaiono numerosi ipogei, tra cui quello di Hal

Saflieni, ampia tomba di parecchie migliaia di persone, ma anche luogo di culto, come è attestato dalle statue delle dee e da diverse incisioni e sculture. In quest'epoca ha inizio anche la costruzione di prestigiosi templi megalitici, realizzati su pianta tribolata o polilobata e contenenti stupendi altari scolpiti e una statuaria costituita soprattutto da dee. Questo insieme conferma uno degli aspetti della pratica religiosa dell'uomo del Neolitico: l'associazione dei defunti e del culto della dea.

4. Il culto delle dee neolitiche

Del Paleolitico superiore si sono conservate delle statuette femminili stilizzate dai caratteri femminili ipertrofici, diffuse in un'area compresa tra la Siberia e l'Atlantico e che gli studiosi della preistoria denominano le «Veneri aurignaziane». Considerate come simboli di fecondità, esse sono poca cosa se paragonate all'arte animalista franco-cantabrica.

Poco prima dell'8000 a.C., e anteriormente ai primi lavori agricoli, a Mureybet sul medio Eufrate compaiono delle figurine femminili relativamente simili alle Veneri paleolitiche ma in netta predominanza rispetto alle figure animali: aumenta l'importanza della figura umana nell'arte con una predilezione per la forma femminile, circondata da rappresentazioni simboliche del toro (J. Cauvin, 1987). La donna feconda e il toro sono due simboli che precedono di poco la nuova fertilità agricola e non sono quindi una conseguenza di essa. Questa recentissima scoperta è di capitale importanza per comprendere la religione neolitica.

A Ramad, nella regione di Damasco, verso il 6000 a.C. le figurine femminili sono segnate da nuovi tratti: innanzitutto la zona occipitale della testa appare allungata all'indietro e verso l'alto; inoltre gli occhi «sono formati da pastiglie d'argilla incise a forma detta occhio di serpente» (Cauvin, 1978). Questa forma degli occhi andrà diffondendosi nel corso del VI millennio: a Byblos, a Munhata in Palestina, ad Hassuna in Mesopotamia e quindi in Iran. È chiaro che una simile tematica, costante nel Vicino Oriente, presuppone un certo pensiero e un determinato simbolismo. Tale nuovo simbolismo va ad aggiungersi ai tratti che alludono alla fecondità femminile (seni sviluppati e addome di donna incinta) e che denotano una particolare attenzione riservata alla testa e agli occhi. Secondo Cauvin gli artisti hanno voluto descrivere lo psichismo femminile.

Duemila anni dopo Mureybet, la città anatolica di Çatal Hüyük abbonda di statuette femminili, di affreschi e di altorilievi. Lo studio sistematico di questa prodigiosa documentazione ha fornito risultati sorprendenti. Le rappresentazioni femminili mettono in evidenza una donna partoriente e regale, procreatrice degli uomini e degli animali. Accanto a questa, ma a lei subordinati, compaiono a volte un uomo barbuto a cavallo di un toro, a volte solo un toro. Dea e toro sono sovradimensionati rispetto al contesto. Secondo Cauvin i simboli donna e toro di Mureybet sono diventati due divinità vere e proprie e, diversamente dall'universo orizzontale dell'arte franco-cantabrica, ci troviamo in presenza di un sacro che l'uomo percepisce come trascendente: una dea e un dio-toro. La dea è la prima divinità dalle sembianze umane. Cauvin ritiene che si possa realmente «far risalire al Neolitico l'esistenza di una religione» (1987, p, 1479).

Le figurine femminili diffuse in tutto il Vicino Oriente da Damasco a Gerico e dall'Anatolia alla Mesopotamia, a partire dal VI millennio si trovano anche nell'Europa centrale, sulle coste adriatiche, a Creta, a Cipro, a Malta e in Macedonia. La loro diffusione prosegue dal 6500 al 3500 a.C.: civiltà di Sesklo in Grecia; Impresso in Italia; Karanovo, Boian e Gumelnita in Bulgaria e Romania, Starčevo e Vinêa in Jugoslavia, Romania e Cecoslovacchia; Lepenski Vir; Cucuteni in Romania; Alföld, Lengyel e Tisza in Austria e in Ungheria. Grazie agli scavi e alle scoperte di Marija Gimbutas, la documentazione di questa «Old Europe» si compone di circa 30.000 figurine provenienti da più di 3.000 zone archeologiche neolitiche.

Il deciframento di queste figurine in osso, in pietra o in argilla, generalmente chiamate «dee della fertilità», lo studio degli ideogrammi e dei simboli che compaiono su di esse, il confronto di tali figurine con la pittura vascolare e con la ceramica consentono di parlare di un vero e proprio pantheon delle dee della «Vecchia Europa»: dee-uccello, dee-serpente, dee della vegetazione, grande dea della vita, della morte, della rigenerazione. Come in Oriente, accanto alla dea esiste una divinità maschile.

Le maschere, i simboli e gli ideogrammi sono indizi della presenza di riti e perciò di un autentico culto della dea. Le statuette di personaggi adoranti e le scene cultuali ne sono una conferma. Un simbolismo mitico di questo genere dimostra che all'epoca di Çatal Hüyük nell'Europa sudorientale e in quella centrale si è diffusa una vera e propria religione neolitica, provvista di riti e di un culto della dea della vita, della fertilità, della fecondità. Tocchiamo con mano la nascita dei grandi *pantheon* del Mediterraneo e dell'Oriente.

5. Iscrizioni rupestri, menhir e culto astrale

I dipinti e le incisioni che ornano le pareti delle grotte o le rocce a cielo aperto sono diffusi in tutti i continenti e indicano l'esistenza di una tradizione ininterrotta che va dal Paleolitico superiore fino all'età del Bronzo. In questo breve capitolo ci limiteremo a illustrare l'arte rupestre neolitica, cioè le iscrizioni sulle rocce e la decorazione delle statue-stele.

Un'abbondante documentazione è incisa sulle rocce della Val Camonica, in Italia, una stretta valle della Lombardia, a nord di Brescia. Poco prima del 5000 a.C. inizia lo stadio climatico «Atlantico». Esso è caratterizzato da un aumento della popolazione e dall'introduzione dell'agricoltura, che si aggiunge alla caccia e alla raccolta dei prodotti vegetali selvatici tipiche del periodo proto-camuno, le cui incisioni rupestri si limitavano praticamente alla rappresentazione di animali. Nei periodi camuno I e II A (5000-3000 a.C.), il simbolismo rupestre subisce una profonda modificazione artistica e ideologica. Accanto alle numerose figure antropomorfe in atteggiamento di preghiera, con le braccia alzate verso il cielo, si moltiplicano i simboli solari e celesti. Inoltre vengono scavate nella roccia numerose coppelle, piccole cavità a forma di coppa: esse fanno pensare a riti di offerta, forse a rappresentazioni di costellazioni astrali. Nonostante l'ambiente sia popolato di animali selvaggi e domestici, l'interesse per gli animali è scomparso. Verso il 3800 a.C., inizio del periodo II A, compare la coppia di

buoi attaccata all'aratro. Questo periodo è particolarmente ricco di figure di oranti, spesso rappresentate in gruppi e accompagnate da simboli solari.

È importante osservare che i gruppi di oranti sono incisi su piattaforme rocciose situate in direzione del sorgere del sole, verso il quale essi alzano le braccia. D'altra parte sono presenti anche incisioni idoliformi, alcune delle quali sono alte due metri. Queste figure di idoli diventano più numerose nel corso del IV millennio e sembrano corrispondere alla fase iniziale delle statue-stele più antiche della Lunigiana, dell'Aveyron e del Tarn nella Francia meridionale (E. Anati, 1978). Nel corso del periodo II si moltiplica la raffigurazione della «paletta». Idoli e palette sono accompagnati da dischi solari. E. Anati (1978) ha fatto notare che gli idoli incisi su roccia devono essere confrontati con forme analoghe molto diffuse in Europa nel IV millennio: Francia, Italia, Europa centrale. Occorre insistere sul fatto che le rappresentazioni di oranti e del disco solare sono presenti in entrambi i millenni del Neolitico camuno, e ciò sembra indicare l'esistenza di un asse centrale dell'ideologia religiosa. Lo storico delle religioni vede in esse i segni di un culto solare che si collocherebbe al centro della religione dei Camuni.

Un'altra documentazione dell'arte rupestre è meritevole di attenzione. Si tratta delle statue-stele dell'Italia settentrionale (Alto Adige, Val Camonica, Valtellina, Val d'Aosta, Liguria), della Francia meridionale e della Svizzera. Questi monumenti sono di due tipi: le statue-stele che presentano una figura antropomorfa e le statue-menhir, monoliti che recano una identica decorazione rupestre. E. Anati constata che un certo numero di queste statue-stele della Lunigiana è stato rinvenuto negli stessi luoghi in cui furono erette delle chiese medioevali (E. Anati, 1981). È questo l'indizio di una permanenza del sacro. Alcune di queste statue furono mutilate e conservate nella cripta delle chiese cristiane, mentre nelle tradizioni popolari si è mantenuto il ricordo di un culto pagano. Queste statue-stele si trovavano spesso anche nei pressi di una fonte, di un corso d'acqua o alla confluenza di due torrenti (Pontevecchio). Talvolta, in prossimità del luogo del ritrovamento, sono stati dissotterrati i resti di costruzioni megalitiche. Un certo numero di queste stele antropomorfe sono maschili, altre femminili; ciò farebbe pensare a un culto funerario.

Nella zona alpina italiana la decorazione di queste statue-stele è spesso divisa in tre fasce: in alto un insieme di simboli: un grande disco raggiante con accanto due dischi più piccoli, che starebbero a simboleggiare il cielo, la luce e il calore (E. Anati, 1968). Al centro sono rappresentate delle armi e in basso compaiono simboli della fecondità, della fertilità, della ricchezza. L'insieme fa pensare a una entità divina. Una tripartizione di questo genere, rinvenuta nell'area alpina, altrove è meno evidente. Cominciata verso la metà del IV millennio, l'erezione di questi monumenti è proseguita fino a circa il 2500 a.C., in pieno periodo calcolitico. Gli studiosi della preistoria hanno formulato diverse ipotesi a proposito del significato di queste stele cultuali dalla decorazione a tre fasce. Si può supporre che gli Indo-europei siano arrivati nelle valli alpine intorno al 3200 a.C. La presenza di un simbolismo solare nell'area camuna, caratterizzato dagli oranti davanti al sole e da una serie di simboli solari, fa pensare a possibili influenze del culto astrale.

Un altro monumento del Neolitico è di notevole interesse: il *menhir*, che compare sulle coste atlantiche a partire dal V millennio. La parola bretone *menhir* indica un solo grosso bloc-

co di pietra piantato nel suolo. In Bretagna vi sono file di *menhir* particolarmente spettacolari, anche se i *menhir* sono diffusi in tutto il mondo. Monumenti di carattere cultuale, i *menhir* erano legati ai fenomeni celesti, al culto astrale. Oltre ai *menhir* di Locq-mariaquer e Carnac in Bretagna, quelli di Stonehenge vicino a Salisbury, nell'Inghilterra meridionale, hanno suscitato il maggior numero di interrogativi. Questo tipo di monumento, che risale al Neolitico, si è ingrandito a due riprese nel corso dell'età del Bronzo antico. Poiché è perfettamente orientato verso il sorgere del sole nel solstizio d'estate, è opinione sempre più diffusa che esso fosse un tempio solare.

A partire dall'età del Bronzo il culto solare avrà uno sviluppo continuo in Occidente e in Oriente. Alcune incisioni scandinave raffigurano il disco solare, i cui raggi terminano con delle mani, che avanza verso alcuni oranti in piedi, con le mani alzate in atteggiamento di adorazione. L'uomo del Neolitico ha manifestato una predilezione particolare per i fenomeni celesti e questa tendenza andrà accentuandosi nel corso dell'età del Bronzo: i simboli solari si moltiplicheranno sia nell'arte rupestre scandinava sia nelle culture mediterranee. Nei riti funerari verrà introdotta un'innovazione importante: la cremazione del corpo del defunto, allo scopo di liberare il principio spirituale in modo che possa elevarsi verso il mondo celeste. Nell'Europa occidentale e meridionale questa nuova pratica funeraria legata al culto astrale darà avvio a un vasto movimento culturale e religioso, la civiltà detta dei campi di urne.

6. Le religioni di tradizione orale, oggi

Nel corso dei secoli XIX e XX l'Occidente ha sviluppato un interesse straordinario per lo studio delle religioni denominate «primitive» che, attualmente, vengono definite come religioni delle culture basate sulla tradizione orale. L'assenza di documenti scritti obbligava gli studiosi ad attingere le informazioni dai dossier di colonizzatori, di missionari e di altri osservatori. Pur lavorando secondo vedute ideologiche molto diverse, antropologi, etnologi e storici erano tutti alla ricerca dell'origine della religione e delle religioni, e la maggior parte di essi riteneva che i «primitivi» contemporanei rappresentassero uno stadio vicino a quello degli inizi (E. Evans-Pritchard, 1971). I diversi studi svolti in questo senso si rivelarono mal fondati e uno dopo l'altro vennero abbandonati (U. Bianchi, 1963).

Dopo una pausa di alcuni decenni l'interesse per queste religioni è ricomparso ma il punto di vista della ricerca è notevolmente cambiato. Esso riguarda specialmente i popoli dell'Africa nera, dell'Oceania, delle regioni artiche, gli Indiani dell'America del Sud e del Nord e i popoli altaici della Siberia. Queste popolazioni non sono più viste come *Naturvölker*, ma oggetto di interesse sono la loro vitalità e il loro *continuum* storico. Antropologi del livello di M. Griaule, E. Evans-Pritchard e R. Lienhardt e uno storico delle religioni come M. Eliade hanno evidenziato alcuni fenomeni essenziali della vita religiosa di questi popoli: miti, simboli, riti, iniziazione. Queste popolazioni considerano tutta la loro creatività umana come religiosa (Eliade, 1979).

I miti e la loro riattualizzazione

Le società tradizionali di oggi veicolano miti viventi che forniscono «dei modelli per il comportamento umano e conferiscono un senso all'esistenza dell'uomo». Nella sua celebre tetralogia, Cl. Lévi-Strauss ha analizzato circa ottocento miti degli Indiani d'America (Lévi-Strauss, 1964-71). Dopo aver spiegato il passaggio dalla natura alla cultura mediante la scoperta del fuoco, delle tecniche culinarie e agricole e degli ornamenti (vol. 1), egli tenta di dimostrare la convertibilità dei codici alimentare, astronomico e sociologico (vol. 2), quindi passa a un'etica sociale (vol. 3) per arrivare infine alle opposizioni tra natura e cultura (vol. 4). Questi miti, dice Lévi-Strauss, non dicono nulla sull'ordine del mondo, sulla natura del reale, sull'origine dell'uomo, sul suo destino. Egli giunge alla conclusione che la struttura dei miti svela l'unità e la coerenza delle cose, integra l'uomo nella natura ma non offre alcun messaggio religioso. Limitandosi a considerare il mito come linguaggio, lo strutturalismo di Lévi-Strauss si è accontentato di definirne una sintassi.

Per l'uomo delle società tradizionali il mito è un linguaggio portatore di un messaggio denso di significati. M. Eliade ha dedicato una parte della propria opera ai miti viventi di popoli tradizionali contemporanei, ed essa ci offre una griglia di lettura della loro religiosità (Eliade, 1974). I miti riferiscono una storia sacra dei tempi primordiali. Essi raccontano come Esseri soprannaturali e Antenati hanno creato il mondo o l'hanno ricreato. Per l'uomo tradizionale questa rivelazione è carica di conseguenze, poiché trasmette dei modelli significativi di tutte le attività umane: alimentazione, lavoro, educazione, matrimonio, arte, saggezza. L'uomo, così come esiste oggi, è il risultato di questa creazione delle origini. Se si vuole conservare quest'opera e questa situazione, occorre riattualizzare periodicamente il mito e rigenerare il tempo. Questa ricreazione della cosmogonia e del mondo sollecita un ritorno all'età d'oro. Ecco in breve il messaggio dei miti.

Tale ritorno si compie attraverso la riattualizzazione dei miti, e ciò implica l'esistenza di determinate feste e di un preciso calendario delle loro celebrazioni. Ogni festa è prima di tutto una commemorazione di azioni divine, poiché non si devono assolutamente dimenticare gli Esseri soprannaturali né gli Antenati mitici. La festa è anche una celebrazione, durante la quale la tribù rivive gli avvenimenti primordiali, raggiunge l'età d'oro, ritrova e imita le azioni esemplari e divine. Essa rigenera le proprie forze in vista delle attività della vita quotidiana. Rivelazione, festa, memoria, riattualizzazione sono da un lato rivolte alle origini, dall'altro alla vita quotidiana. I miti costituiscono il quadro religioso delle società tradizionali, delle loro istituzioni e dell'attività quotidiana degli uomini e delle donne che le compongono.

Tradizione orale e iniziazione

Nelle culture basate sulla tradizione orale, l'iniziazione degli adolescenti svolge un ruolo fondamentale. Universalmente attestata, essa è matrice della società, formatrice della cultura, supporto della religione e realizzazione dello stato di perfezione dell'*homo religiosus*. I riti di iniziazione esigono la preparazione di un luogo sacro, che è lo spazio in cui gli esseri sopran-

naturali ricreano il mondo, uno spazio che permette la comunicazione con il mondo trascendente. L'iniziazione si compie durante un tempo sacro. Questo apre l'accesso al tempo delle origini, che il neofita può raggiungere mediante i riti: luogo sacro e tempo sacro sono due fattori preliminari dell'iniziazione.

Essa inizia con un atto di rottura con la vita dell'infanzia: recinto sacro, sterpaglia, separazione dalla madre, isolamento in un bosco. Seguono le prove iniziatiche: danze, privazione del sonno, fame, sete, lancio di fiamme, riti di purificazione; in Africa e in Oceania la circoncisione; in Australia le urla prodotte da strumenti chiamati *bull-roarers* che si ritiene riecheggino la voce dell'Essere supremo. Segue infine la tradizione dei miti, mediante la quale il neofita viene introdotto nella sua comunità (Eliade, 1979). Questa tradizione dei miti può estendersi per parecchi anni poiché essa costituisce l'accesso ai misteri; essa è una rivelazione.

L'Essere supremo

Una vasta ricerca intrapresa all'inizio del XX secolo da W. Schmidt e da un'*équipe* di etnologi tra gli Aborigeni dell'Australia ha attestato la credenza, in quelle tribù, nell'esistenza di un Essere supremo. Proseguita sotto la direzione di Schmidt da Koppers, Schebesta, Gusinde e altri, tale ricerca ha portato a identificare uguali credenze presso i Pigmei africani, i Boscimani, nella Terra del Fuoco e presso le popolazioni artiche e nord-americane. Numerosi etnologi e storici delle religioni hanno aderito alle posizioni di questi studiosi (W. Schmidt, 1912-1954).

Il dibattito tra Pettazzoni ed Eliade ha consentito di chiarire la comprensione di questa credenza in un Essere supremo mostrando che esso «è sempre un personaggio primordiale e creatore» (Eliade, 1979). La primordialità e la creatività sono elementi caratteristici del pensiero mitico. Le ricerche attuali confermano tali credenze grazie all'analisi dei miti, dei riti e di tutto il simbolismo tradizionale. In Africa l'Essere supremo è il creatore e il signore del cosmo. Secondo numerosi miti un tempo egli viveva insieme agli uomini, ma in seguito se ne allontanò (D. Zahan, 1976). Dalle tradizioni mitiche dell'America del Sud emerge un Essere supremo onnisciente, onnipotente e benefico, creatore e padrone dell'Universo (E. Schaden, 1976). Tra i tratti essenziali del Dio supremo presso gli Indiani d'America occorre sottolineare la sua collocazione al vertice della gerarchia e il suo controllo dell'attività umana. Egli è invisibile e associato al cielo, e ciò manifesta la sua trascendenza (Å. Hultkrantz, 1976).

7. *Mana, totem e tabù*

Il vocabolario

Mana: termine appartenente al linguaggio parlato in Polinesia, introdotto in Occidente dapprima da W. Williams nel 1814, poi da R. Codrington, etnologo in Melanesia, che lo trasmette a M. Müller e lo considera di uso generalizzato nel Pacifico. *Mana* indica un potere,

un'influenza, una forza impersonale posseduta da spiriti che possono comunicarla servendosi dell'acqua, di una pietra, di un osso. A partire dal 1892, il vocabolo viene ripreso da alcuni etnologi e antropologi (J.H. King, R.R. Marett) e considerato una categoria importante nelle esperienze religiose dei primitivi. Viene quindi identificato con *manitù* degli Algonchini, con *orenda* degli Irochesi o con il *brahma* indù. Il movimento evoluzionista lo considera un concetto essenziale nello sviluppo della religione. Le recenti ricerche archeologiche dimostrano l'errore di interpretazione commesso all'inizio del secolo: oggi in Melanesia *mana* indica il potere efficace di una persona che è in grado di compiere imprese straordinarie.

Totem: termine utilizzato dagli Ojibwa, una tribù degli Algonchini dell'America settentrionale, che indica un rapporto di parentela e designa il clan esogamo in relazione con un animale «protettore». Il termine *totem* indica anche l'animale protettore attribuito a una persona. Si tratta di fenomeni etnografici. Il totemismo australiano suppone una relazione tra una specie naturale e un gruppo di parentela; il totemismo polinesiano interessa la relazione di un animale con un gruppo di parentela. In *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris 1962), Cl. Lévi-Strauss ha dimostrato che il cosiddetto totemismo sfugge a qualunque definizione generale, e che i fenomeni rilevati in proposito vanno ricollocati nell'ambiente specifico delle etnie prive di scrittura. In Oceania e in America i pali totemici posti all'ingresso dei villaggi rappresentano la successione degli antenati del clan. In storia delle religioni, il totemismo è l'insieme delle teorie che hanno preteso di individuare nel *totem* l'origine della religione o la base dei comportamenti e delle istituzioni delle società arcaiche.

Tabù è un termine melanesiano e polinesiano. Esso indica i limiti da cui sono circondate determinate persone (re, sacerdoti), cose (alimenti, oggetti rituali), attività, santuari e luoghi sacri, e definisce le regole da osservare nel caso ci si debba accostare ad essi o allontanarsene, a scopo sia di protezione sia di divieto. Introdotto in Occidente dal capitano Cook nel 1777, questo termine entra a far parte delle ricerche di J.G. Frazer che, nel 1911, l'utilizza come categoria religiosa universale per indicare la dimensione negativa del sacro inteso come proibito: *tabù* indica la separazione esistente tra il mondo del sacro e quello del profano. Freud riprende tale concetto nel 1913 in *Totem e tabù*. Gli studi etnologici attuali sono divenuti molto critici verso queste posizioni e mostrano che in Polinesia *tabù* possiede molti significati non religiosi. I partigiani dell'evoluzionismo in religione utilizzano simultaneamente *mana*, *totem* e *tabù* per sviluppare le loro ipotesi sull'origine e il senso delle religioni primitive. Questo periodo di confusione sull'esperienza del sacro è ormai trascorso.

Le teorie

Nel 1866, in *Primitive Marriage*, J.F. Mc Lennan rivela al mondo scientifico il fenomeno dell'esogamia, attribuisce ad esso un carattere religioso e, nel 1869 in *The Worship of Animals and Plants*, si sforza di dimostrare che il totemismo è una religione, origine di tutti i culti di cui sono oggetto gli animali e le piante. J.G. Frazer (1854-1941) s'impossessa di tale teoria. Convinto dell'assurdità delle credenze primitive, l'antropologo inglese, che lavora soltanto in biblioteca, fa del totemismo un sistema religioso comprendente le diverse credenze arcaiche

(*Totemism and Exogamy*, 4 voll., London 1911). Secondo quanto scrive Frazer, questa religione primitiva sarebbe un amalgama composto dall'organizzazione del clan, dalla denominazione totemica del clan, dalla credenza in una parentela tra il *totem* e i membri del clan e dal divieto di mangiare l'animale o la pianta *totem*, eccetto che nel rito del sacrificio. Egli attinse quest'ultima idea da W. Robertson Smith (*The Religion of the Semites*, London 1889). Al termine di lunghe discussioni e opposizioni, nel 1927 Frazer pubblica la sintesi del suo pensiero sulla religione totemica (*Man, God and Immortality*, London). La prima tappa dell'evoluzione della religione sarebbe la magia, cioè la personificazione delle forze naturali e la creazione di una moltitudine di spiriti. Attraverso la creazione di re, sacerdoti e divinità sarebbe avvenuto il passaggio a una religione politeista e a culti dai quali più tardi nascerà il monoteismo. In Francia Salomon Reinach (1858-1932) diffonderà il frazerismo in *Orpheus. Histoire générale des religions* (Paris 1909, 1931[2]) e in *Cultes mythes et religions* (Paris, 3 voll., 1905, 1922[2]). In Germania questa stessa opera è realizzata da W. Wundt (1832-1920) nel suo monumentale volume *Völkerpsychologie* (10 vol., 1910-1920).

Émile Durkheim (1858-1917) fa del totemismo il sistema religioso dei popoli primitivi e cerca di individuare in esso l'origine della religione (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912). Nella sua concezione, influenzata da A. Comte, da H. Spencer e da W. Wundt, la società è una realtà metafisica superiore, un meccanismo che trascende l'individuo e che è animato da una coscienza collettiva creata dall'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni a una collettività. Egli vede nella religione una manifestazione naturale dell'attività umana. Positivista, Durkheim esclude dal fenomeno religioso, determinato dal comportamento sociale, tre elementi: il soprannaturale, il mistero e la divinità. Per il pensiero religioso il mondo è diviso in due ambiti, il sacro e il profano, e la causa oggettiva, universale ed eterna delle esperienze religiose è la società. Emanazione della coscienza collettiva, la religione è un fatto universale e un fenomeno necessario. La sua funzione consiste nell'amministrazione del sacro.

Proponendosi di individuare la religione più primitiva e più elementare, Durkheim opta per il totemismo, la religione del clan, nel mezzo del quale il *totem* rappresenta il sacro per eccellenza. La fonte, il cuore e il motore della religione totemica è il *mana*, il principio del sacro, l'energia anonima e impersonale presente in ciascuno degli esseri del clan. Il *mana* costituisce la materia prima di tutte le religioni ed è a partire da esso che le società hanno creato gli spiriti, i demoni, i geni e gli dei. Il *totem* esprime e simboleggia il *mana*; esso è l'ipostasi del clan. Quest'ultimo, per un trasferimento di potere, crea il sacro ed è destinato ad amministrarlo. Il sacro genera il culto, con i suoi riti e le sue pratiche che ricostruiscono incessantemente la società. Marcel Mauss (1873-1950) e Henri Hubert (1872-1927), discepoli di Durkheim, si dedicano allo studio delle funzioni sociali del sacro, fanno coincidere il *mana* con il sacro ed estendono il concetto totemista a tutte le religioni, comprese le religioni del Libro. Per due decenni le loro idee ispirano un certo numero di storici delle religioni.

Sotto l'influenza di Frazer e Wundt, S. Freud intraprende lo studio del *tabù*, nel quale egli vede una analogia con la nevrosi ossessiva; la trasgressione di un *tabù* provoca infatti un rimorso che è all'origine della coscienza morale. Passando da un argomento a un altro Freud

giunge al totemismo, che accoglie come spiegazione della religione e della sua origine. Riprendendo l'idea di Robertson Smith sull'importanza del sacrificio e del pasto totemico, Freud la colloca all'origine del genere umano collegandola alla prima festa dell'umanità, avvenuta quando l'orda primitiva dei figli assassinò il padre per impadronirsi delle donne. La religione totemica deriverà dal senso di colpa dei figli: essa consisterebbe in uno sforzo volto a soffocare tale sentimento e, al tempo stesso, in un tentativo di riconciliazione. Tale evento primordiale, posto all'origine della religione totemica, si ripercuote, secondo Freud, in tutte le religioni dell'umanità (*Totem e tabù*, 1913).

Bibliografia

AA.VV., *La mort dans la préhistoire*, in «Histoire et Archéologie», n. 66, Paris 1982.

E. ANATI, *Le statue-stele della Lunigiana*, Jaca Book, Milano 1981.

ID., *I Camuni alle origini della civiltà europea*, Jaca Book, Milano 1982.

G. CAMPS, *La préhistoire. À la recherche du paradis perdu*, Perrin, Paris 1982 [tr. it. *La preistoria*, a cura di M. C. Pacinotti, R. De Marinis, Bompiani, Milano 1985].

J. CAUVIN, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles*, CNRS éditions, Paris 1994 [tr. it. *Nascita delle divinità e nascita dell'agricoltura. La rivoluzione dei simboli nel Neolitico*, a cura di M. Fiorini, Jaca Book, Milano 1997].

M. ELIADE, *Australian Religions. An Introduction*, Ithaca, New York 1965 [tr. it. *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, Jaca Book, Milano 1979].

F. FACCHINI, M. GIMBUTAS, M. KOZLOWSKI, J.K. VANDERMEERSCH, *La religiosità nella preistoria*, Jaça Book, Milano 1991].

J. MELLART, *Çatal Hüyük*, Thames & Hudson, London 1967.

C. RENFREW, *Before Cililization: the radiocarbon revolution and phreistoric Europe*, Cape, London 1973 [tr. fr. *Les origines de l'Europe*, Flammarion, Paris 1983].

W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 voll., Aschendorff, Münster 1912-1954.

D. SREJOVIČ, D. LETICA, in *Les religions de la préhistoire. Valcamonica Symposium 72*, Centro Camuno, Capo di Ponte 1978, pp. 87-104.

Bibliografia complementare

P. BINANT, *La préhistoire de la mort. Les premièrs sépoltures en Europe*, Éd. Errance Paris 1991.

J. CAUVIN, *Religions néolithiques de Syro-Palestine. Documents*, Éd. Maisonneuve, Paris 1972.

A. DEFLEUR, *Les sépoltures moustériennes*, Éd. CNRS, Paris 1993 (bibl. pp. 278-313).

L.V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris 1980.

IV. Riti di iniziazione

Da questo articolo di apertura il lettore si attende una introduzione ai lavori, la presentazione dei fondamenti che permettano al nostro lavoro di ricerca interdisciplinare di arrivare a comprendere nel miglior modo possibile quel fenomeno religioso che chiamiamo *riti di iniziazione*. Questa è la ragione del titolo della presente comunicazione. Quando si dice iniziazione, si intende ingresso, tirocinio, inizio di un'esperienza destinata a continuare. Attraverso l'iniziazione si opera un passaggio: da uno stato a un altro, da uno stadio di vita a uno stadio nuovo, da un genere di vita a un altro. Tale passaggio ha lo scopo di realizzare un tipo di comportamento che rimarrà poi un dato essenziale nella vita e nell'esistenza dell'iniziato. A partire dall'iniziazione si verifica nella vita dell'iniziato una serie di mutamenti che lo faranno diventare un altro. Due elementi sembrano veramente essenziali nelle iniziazioni di cui parliamo in questo Convegno di storia delle religioni: l'ingresso in una *comunità*, e l'ingresso in un mondo di *valori spirituali in vista di una vita o di una missione*[1]. L'ingresso in questa duplice via si realizza attraverso un insieme di insegnamenti e di tecniche ai quali diamo il nome di riti di iniziazione. La scienza delle religioni ci spinge a orientare gli sguardi e le ricerche contemporaneamente verso i *riti* e verso i *valori spirituali*. Io riassumo questi valori spirituali in una parola che è diventata una parola-chiave nella ricerca attuale: *il sacro*. Comprenderete allora il titolo della mia comunicazione: *I riti di iniziazione e il sacro*.

1. Il sacro, le ierofanie e l'esperienza religiosa

A partire da Émile Durkheim e Marcel Mauss fino a Georges Dumézil, Mircea Eliade e Paul Ricoeur, attraverso Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Friedrich Heiler e Gerardus van

[1] M. Eliade, *Initiation, Rites, Sociétés secrètes*, Gallimard, Paris 1976, p. 12 [tr. it. *La Nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, a cura di A. Rizzi, Morcelliana, Brescia 1980].

der Leeuw, etnologi, sociologi, filosofi della religione e storici delle religioni sono tutti d'accordo nel considerare il sacro un elemento centrale delle religioni, anche quando esse, come avviene nel caso del buddhismo, non fanno riferimento a divinità[2]. Dobbiamo però precisare che nel tentativo di definire il sacro si è ben lontani da aver raggiunto un accordo. La ricerca più recente ha insistito soprattutto sul fatto che l'esperienza religiosa si presenta come un'esperienza del sacro vissuto[3].

In questa occasione non ci limiteremo alle modalità di espressione che l'uomo religioso utilizza quando parla del sacro. Tuttavia, partendo dall'ampia ricerca su *L'espressione del sacro nelle grandi religioni*[4], vorrei prendere rapidamente in considerazione il sacro in quanto *dato storico*, in quanto *fenomeno di riferimento* e in quanto *via ermeneutica* per l'analisi dei riti di iniziazione.

Il sacro si manifesta all'uomo religioso; questi lo afferra nell'atto della sua manifestazione e ne prende coscienza, «perché il sacro si mostra come qualcosa del tutto diverso dal profano»[5]. Esso non si presenta mai allo stato puro ma, nel quadro di una dialettica della manifestazione, si mostra negli oggetti, nei miti, nei simboli, negli esseri, nelle persone. Per esprimere questo complesso fenomeno, Mircea Eliade ha utilizzato un termine ormai comunemente adottato: ierofania. La storia delle religioni è dunque lo studio delle diverse ierofanie, nello spazio e nel tempo, dalle origini fino ai giorni nostri. Questo è il sacro in quanto dato storico.

Passando ora al sacro in quanto fenomeno di riferimento nei riti di iniziazione, possiamo dire che la ierofania è una manifestazione del sacro, che viene percepito come tale dall'uomo religioso nel momento in cui egli percepisce la manifestazione di qualcosa di «completamente altro». In questa manifestazione l'uomo coglie una potenza che riveste di una nuova dimensione un essere o un oggetto, anche se questi ultimi continuano a far parte del loro contesto naturale. Tuttavia, agli occhi dell'uomo religioso, la realtà dell'essere si è caricata di una nuova qualità, di una nuova dimensione, la sacralità.

Per il fenomenologo il sacro si presenta come una potenza, che appartiene però a un ordine diverso da quello naturale: potenza e sacralità si implicano a vicenda. Utilizzando il termine ierofania, Eliade ha cercato di cogliere i tre elementi del sacro: la realtà invisibile, l'oggetto naturale, la dimensione mediatrice ottenuta attraverso la sacralità. Quest'ultima è importante

[2] Su queste ricerche cfr. J. Ries, *Le sacré et l'histoire des religions*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions*, I, *Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1978, pp. 35-102. Una seconda versione, leggermente modificata, è comparsa in J. Ries, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Aubier, Paris 1985, pp. 11-84 [tr. it. *Il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1996³].

[3] M. Meslin, *Pour une science des religions*, Seuil, Paris 1973 [tr. it. *Per una scienza delle religioni*, a cura di L. Bacchiarello, Cittadella, Assisi 1975].

[4] J. Ries (a cura di), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, vol. I, *Proche-Orient ancien et traditions bibliques* (1978), vol. II, *Peuples indo-européens et asianiques, hindouisme, bouddhisme, religion égyptienne, gnosticisme, islam* (1983), vol. III, *Mazdéisme, cultes isiaques, religion grecque, Nouveau Testament, vie de l'homo religiosus* (1986), Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve.

[5] M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Rowohlt, Hamburg 1957, p. 8 [tr. it. *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Boringhieri, Torino 1984³, p. 14].

perché su di essa si fonda la funzione mediatrice del sacro, di mediazione tra la trascendenza e il mondo naturale. Non dimentichiamo che l'*homo religiosus* è situato in un contesto nel quale è possibile soltanto un'esperienza mediata del trascendente. Il mistero del sacro vissuto, cioè l'esperienza religiosa, che è esperienza *sui generis* e non riconducibile a nessun'altra esperienza dell'*Homo sapiens*, si pone appunto al livello di questa mediazione. Tale esperienza fa assumere all'*homo religiosus* una specifica modalità di esistenza, poiché il suo incontro con una realtà sovrumana e con valori assoluti attribuisce alla sua vita un senso nuovo. Ed è proprio nel cuore di questa esperienza religiosa, nel cuore cioè del sacro vissuto, che l'*homo religiosus* ricorre ai riti di iniziazione.

Ci rimane ancora da dire qualche parola sul sacro in quanto via ermeneutica che conduce alla comprensione dei riti di iniziazione nel contesto delle religioni, nella ricerca storico-religiosa e nella vita dell'uomo religioso. Georges Dumézil e Mircea Eliade hanno particolarmente insistito sulla specificità del fenomeno religioso, mostrando come lo storico delle religioni debba impegnarsi a scoprire e a mettere in evidenza le strutture, i meccanismi, gli equilibri costitutivi che risultano discorsivamente e simbolicamente definiti nelle diverse mitologie, teologie e liturgie. Essi hanno anche dimostrato che le religioni non sono soltanto insiemi costituiti da miriadi di riti, di miti e di pratiche. Ciascuna religione è invece in primo luogo un pensiero articolato, impegnato a spiegare il divino e il cosmo, a presentare cioè una *Weltanschauung* dell'uomo religioso. A partire da questa visione del mondo l'*homo religiosus* ricava le regole del suo comportamento.

Per cogliere davvero i riti di iniziazione nel contesto del sacro vissuto, dobbiamo tenere ben presenti due elementi: da un lato la natura del sacro, dall'altro la sua funzione. Il sacro si manifesta come una potenza. Con Eliade noi diciamo: «Qualunque sia il contesto storico nel quale è immerso, l'*homo religiosus* crede sempre che esista una realtà assoluta, il *sacro*, che trascende questo mondo, in questo mondo si manifesta e per ciò stesso lo santifica e lo rende reale»[6]. Ci troviamo in questo modo in piena ermeneutica, cioè alla ricerca del senso e del messaggio. Rimane da indicare l'aspetto funzionale del sacro nelle ierofanie: si tratta di una funzione mediatrice, che consente all'*homo religiosus* di entrare in contatto con la realtà trascendente.

2. *Il rito e il suo significato*

Significato originario

La parola «rito» è uno di quei termini arcaici del vocabolario indoeuropeo che si sono conservati nelle lingue del gruppo indo-iranico e di quello italo-celtico[7]. Il significato origina-

6 M. Eliade, *Das Heilige...*, cit., p. 119 [tr. it. *Il sacro...*, cit., p. 128].

7 J. Vendryes, *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique*, in «Mémoires de la Société de linguistique de Paris», 20 (1918), pp. 265-85; G. Dumézil, *La préhistoire des flamines majeurs*, in «Revue de Histoire des religions», 118 (1938), pp. 188-200.

rio del termine *rta* si incontra nel *Ṛgveda* (x 124,5): esso indica l'ordine immanente del cosmo ed è sinonimo di *dharma*, la legge fondamentale relativa al cosmo. Da qui deriva il significato di *ritu*, che indica i compiti da eseguire in ciascuna stagione, in connessione con le leggi cosmiche: ci troviamo di fronte al concetto di conformità all'ordine cosmico[8]. In questo modo nel pensiero vedico la conformità all'ordine della celebrazione, prevista come compito sacerdotale dell'officiante, fornisce forza ed efficacia al sacrificio offerto agli dei[9].

Da questo primo significato, fondato sull'ordine cosmico, derivano i significati di necessità, di dirittura, di verità che ritroviamo nella prima funzione, quella del sacro, rappresentata dagli dei Varuṇa e Mitra. La parola *ṛitavyā* indica le pietre che formano l'altare del fuoco: esse simboleggiano l'anno, la totalità, la potenza creatrice che permette al sacrificante di percorrere il cammino degli dei.

Tentativi di definizione del rito religioso

Bronislaw Malinowski, l'etnologo che ha fondato la scuola funzionalista, considera il rito un prodotto dell'intelligenza, destinato a sopperire alle deficienze dell'istinto umano. Secondo Durkheim, invece, il rito serve a far penetrare il sacro, che è ipostasi della società, nel profano[10].

Una strada ancora diversa è percorsa da Jean Cazeneuve[11], che pone i riti di consacrazione alla sommità del rituale. Per lui i riti religiosi sono essenzialmente delle consacrazioni, la cui funzione principale è quella di far partecipare la condizione umana, nel suo insieme o in alcuni suoi elementi, a un principio che la oltrepassa ma la fonda. I riti fanno penetrare la potenza numinosa all'interno dell'ordine umano. Secondo Cazeneuve, da questi riti di consacrazione dipendono quei riti tecnici, come il sacrificio, la preghiera e l'offerta, la cui funzione è quella di orientare la potenza sacra a vantaggio degli uomini, dell'individuo e del gruppo.

Dopo queste definizioni del rito, che provengono dal funzionalismo e dalla sociologia, basti ricordare i numerosi lavori rivolti alla costruzione di una tipologia dei riti. Tale tipologia è stata elaborata da Émile Durkheim e Marcel Mauss sulla base delle relazioni che intercorrono tra società e individuo, da Max Weber nell'ottica del significato vissuto, da Joachim Wach nel quadro dell'esperienza religiosa del gruppo sociale, da Claude Lévi-Strauss sulla base del-

8 M. e J. STUTLEY, *Rtam*, in *A Dictionary of Hinduism*, Routledge, London 1977, pp. 252ss.

9 S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, PUF, Paris 1966[2]; M. BIARDEAU, CH. MALAMOUD, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, PUF, Paris 1976.

10 B. MALINOWSKI, *Sex and Repression in Savage Society*, Kegan, London 1927 [tr. it. *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Einaudi, Torino 1953; introduzione di U. Fabietti, Bollati Boringhieri, Torino 2000]; É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1912, PUF, Paris 1968[5] [tr. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di C. Cividali, introduzione di R. Cantoni, Comunità, Milano 1982[3]].

11 J. CAZENEUVE, *Sociologie du rite*, PUF, Paris 1971 [tr. it. *La sociologia del rito*, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1974], spec. pp. 282ss.; *Rites*, in *Encyclopaedia Universalis*, Enc. Univ. Franç., Paris tomo 15, 1985, pp. 1156-1163.

l'aspetto strutturale del linguaggio che permette di articolare il passato in relazione al presente. Tutte queste ricerche ci hanno fornito insieme un inventario, una tipologia e una sintassi del rituale[12]. Tentando una sintesi delle diverse posizioni, J. Vidal ha potuto concludere che il rito è gratuito per quanto riguarda il suo principio, ripetitivo per il suo ritmo, fondante per sua natura, comunitario quanto al suo destino, personale rispetto alla sua creazione, purificatorio attraverso il sacrificio e anticipatore di una festa[13].

Il rito nella vita dell'*homo religiosus*

Il rito è un'azione pensata dallo spirito, decisa dalla volontà ed eseguita dal corpo mediante gesti e parole. Esso si pone all'interno di un insieme simbolico e ierofanico legato all'esperienza religiosa. Attraverso il rito viene stabilito, nei limiti della realtà di questo mondo, un contatto con una realtà che oltrepassa questo mondo. L'atto rituale è legato a una struttura simbolica, attraverso la quale si realizza un passaggio: un passaggio dal significante al significato, dall'immaginario all'ontologico, dal segno all'essere.

Il rito si situa al livello del sacro vissuto e possiede un suo senso. Dai tempi più arcaici fino ai giorni nostri, nelle religioni a tradizione orale così come nelle religioni del Libro, l'uomo che celebra un rito compie un gesto significativo per la sua vita, un gesto che possiede un senso, un gesto da cui provengono un messaggio e alcune conseguenze che oltrepassano, in quanto a durata, il momento stesso della celebrazione del rito. L'*homo religiosus* crede che la realtà nella quale egli vive sia funzione di un archetipo che si presenta come un modello primordiale. E proprio attraverso il rito egli cerca di partecipare a questo archetipo, dato che l'effetto del rituale è appunto quello di conferire validità ed efficacia alla vita, ponendola in sintonia con l'archetipo. A partire da un atto iniziale, ripetuto attraverso il rituale, l'azione dell'uomo si riveste di una dimensione nuova. Non abbiamo qui il tempo per soffermarci su alcuni esempi; tuttavia gli altri contributi contenuti in questo volume forniranno ampia illustrazione a queste considerazioni. Basti citare, per l'Egitto, l'archetipo costituito dal mito di Osiride, al quale corrisponde il rito dell'imbalsamazione; e, per il contesto biblico, l'archetipo costituito dal giorno che nel Genesi segue la creazione, il settimo giorno o giorno del riposo di Dio, rispetto al quale il sabato costituisce un'imitazione, una *imitatio Dei*[14].

[12] Cfr. L. Bouyer, *Les récents développements de l'histoire des religions*, in *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Éditions du Cerf, Paris 1962, pp. 27-57 [tr. it. *Il rito e l'uomo. Sacralità naturale e liturgia*, Morcelliana, Brescia 1964]. E inoltre, nell'opera collettiva *Le rite*, a cura di J. Greisch, Beauchesne, Paris 1981, gli articoli di P.J. Labarriere, *Le rite et le temps*, pp. 13-32; e di F. Marty, *Le rite et la parole*, pp. 67-86. Cfr. infine J. Ries, *Les rites d'initiation à la lumière de l'histoire des religions*, in A. Houssiau (a cura di), *Le Baptême. Entrée dans l'existence chrétienne*, Saint-Louis, Bruxelles 1983, pp. 19-34.

[13] J. Vidal, *Rite*, in P. Poupard (dir.), J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson, M. Delahoutre (red.), *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris 1984, pp. 1452-1456 [tr. it. *Grande dizionario delle religioni*, I-II, Cittadella-Piemme, Assisi-Casale Monferrato 2000³]. Cfr. anche, in questo volume, pp. 35-72, il saggio *Rito e ritualità*.

[14] M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949, pp. 35ss. [tr.

3. I riti di iniziazione e l'esperienza religiosa

Siamo così giunti al problema centrale costituito dalla struttura dei riti di iniziazione. In questo campo i lavori di Eliade hanno portato nuova luce, fornendo chiarimenti assai preziosi per lo storico delle religioni[15].

Un tentativo di classificazione

Questo argomento ha attirato l'attenzione di studiosi come A. van Gennep, É. Durkheim, J. Cazeneuve, J. Huxley, H. Habel. Attraverso successive precisazioni, questi autori hanno cercato di costruire una tassonomia di ciò che sempre più spesso viene chiamato «ritologia». Noi potremmo tentare una classificazione dei riti di iniziazione fondata sulla loro funzione.

a) Un primo gruppo, assai importante, è costituito dai riti puberali, documentati da fonti che sono tra le più arcaiche dell'umanità. Questo genere di iniziazione svolge un ruolo essenziale nella costituzione delle culture e delle società. D'altro canto tali riti rivestono un interesse del tutto particolare, poiché manifestano come le società, nelle diverse epoche della storia umana, hanno cercato di realizzare quella che noi possiamo chiamare la perfetta realizzazione dell'*homo religiosus*.

b) Una seconda classe di riti di iniziazione è costituita dall'insieme dei riti che permettono l'ingresso in una società religiosa chiusa: come esempi si possono citare i riti iniziatici del culto di Mitra o quelli di ingresso nel gruppo dei *berserkir* della cultura scandinava. In questa classe si possono inoltre inserire i rituali dei culti misterici del mondo greco e orientale. I riti appartenenti a questa seconda classe costituiscono un'esperienza religiosa che rende possibile un contatto più intimo con la divinità.

c) Una terza categoria è formata dall'insieme dei riti di iniziazione che portano a una vocazione per così dire mistica: è il caso degli sciamani, delle iniziazioni sacerdotali e di quelle eroiche o guerriere. Con questo tipo di iniziazione siamo di fronte a esperienze religiose caratterizzate da due elementi essenziali: da un lato il conferimento di poteri eccezionali, dall'altro l'ingresso in una condizione di vita inaccessibile agli altri membri del gruppo.

Elementi essenziali nella struttura dei riti di iniziazione

a) Un primo elemento, sul quale si deve particolarmente insistere, è il riferimento a un archetipo. L'archetipo è un modello posto alle origini e considerato come iniziatore nel quadro

it. *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, Einaudi, Torino 1954; a cura di G. Cantoni, Borla, Torino 1968].

[15] M. ELIADE, *Naissances mystiques, essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, Paris 1959, riedito nel 1976 con il titolo *Initiation, Rites, Sociétés secrètes*, cit. [tr. it. cit.].

dello sviluppo del rito. Esso è in grado di fornire potenza ed efficacia all'azione dell'uomo, in quanto appartiene – così si pensa – al mondo «soprannaturale». Attraverso il rituale l'archetipo fornisce una dimensione di compiutezza alla vita dell'iniziato.

b) Un secondo elemento è il *simbolismo della morte iniziatica*. L'iniziazione fa uscire il candidato dal tempo storico per metterlo in relazione con il tempo fondatore, con l'*Illud tempus*. Si tratta di una morte rispetto a una situazione anteriore. La documentazione etnologica australiana e africana fornisce materiale assai copioso a questo proposito: il simbolismo della morte iniziatica è rappresentato da percosse, ferite rituali, punture di insetti, isolamento in una capanna, cerimonie di tatuaggio, e insieme dall'oblio, che è simbolo di morte.

c) Il simbolismo di una nuova nascita. La morte iniziatica è seguita da una *nuova nascita*, che consiste nell'assunzione da parte del candidato della nuova esistenza alla quale i riti lo hanno introdotto. Eliade ha attirato l'attenzione sul rito della salita sull'albero, in uso presso certe tribù dell'Australia[16]: mentre tutto il gruppo intona un canto sacro, l'iniziato si arrampica sulla cima di un albero, che rappresenta l'*axis mundi*. Nella simbologia della nuova nascita, un ruolo di particolare importanza è occupato dai miti, che inducono a ripetere i gesti creatori delle origini: l'iniziazione è così una riproduzione della cosmogonia, ma è insieme anche una nascita mistica, una seconda nascita. Questa seconda nascita è dunque la produzione di un nuovo uomo, dell'*homo religiosus* adulto. A questo proposito, è utile richiamare l'attenzione sulla cerimonia dell'*upanayan*, che conosciamo attraverso l'*Atharva Veda* (XI 5,3): al termine di essa l'iniziato porta il nome di *dvi-ja*, «il nato due volte». Desidero infine, per concludere, menzionare l'iniziazione ai misteri orfici, che prepara il fedele a un'immortalità felice.

4. *Conclusioni*

Lo scopo di questa comunicazione era quello di introdurre la nostra ricerca sui riti di iniziazione. In essa abbiamo ricordato una fondamentale scoperta della storia delle religioni: l'*Homo sapiens* è anche *homo religiosus*. Dal Paleolitico fino ai giorni nostri, infatti, l'*Homo sapiens* ha lasciato innumerevoli tracce della sua credenza in una realtà trascendente, che si manifesta nel mondo e che gli fornisce una dimensione nuova. Una prova di questa credenza

[16] M. ELIADE, *Les religions australiennes*, tr. fr. a cura di L. Jospin, Payot, Paris 1972 [orig. *Australian Religions. An Introduction*, Ithaca, New York 1973; tr. it. *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, Jaca Book, Milano 1979]. Eliade ha dimostrato come l'esperienza di morte e resurrezione iniziatica modifichi radicalmente la condizione ontologica dell'iniziato e nello stesso tempo gli riveli la sacralità del cosmo e dell'esistenza umana, in quanto il cosmo, la vita e l'uomo sono stati creati dagli dei. Questa rivelazione è contenuta nei miti delle origini. L'iniziazione rivela dunque una storia sacra e fa comprendere al fedele che egli è solidale con tale storia sacra. Questa rivelazione è fondamentale per la vita dell'*homo religiosus*. Cfr. M. ELIADE, *Initiation...*, pp. 55-57.

è costituita dalle modalità di espressione dell'*homo religiosus*, modalità che si possono riassumere nella parola che troviamo incisa sul *Lapis niger*, scoperto nel 1899 a Roma presso l'Arco trionfale di Settimio Severo: *sakros*.

L'*homo religiosus* è un personaggio insieme storico e metastorico. Egli è radicato nella storia e nel mondo assume un modo specifico di esistenza. Il centro della sua vita è la sua esperienza religiosa, e l'elemento centrale di questa è a sua volta il sacro, che fornisce alla sua vita una dimensione di compiutezza. Per conferire questa dimensione alle sue attività e alla sua vita, l'uomo religioso fa ricorso al rituale, cioè entra nel sacro attraverso i riti di iniziazione.

storia delle regioni del Nilo, la colonna del *djed* si ritrova nei riti del giubileo reale, come segno del rinnovarsi della vita del re, e nei riti agricoli, come simbolo della fertilità. A Menphis, l'erezione della colonna del *djed* in onore del dio Ptah, erezione compiuta dallo stesso re, rappresenta un rito millenario. Contemporaneamente la colonna del *djed* è servita da modello a numerosi amuleti e gioielli portafortuna, che con il passare del tempo diventano sempre più diffusi nella religiosità popolare.

Un altro simbolo conosce una vastissima diffusione; si tratta del segno geroglifico che rappresenta la vita. Lo troviamo inciso sulle mura dei templi, sulle steli funerarie e sulle statue; dopo tremila anni, passato nel mondo cristiano con il nome copto di *onech*, l'antico vocabolo faraonico continua a esprimere l'idea della vita; i cristiani infatti lo riprendono per indicare la nuova vita che viene trasmessa dal Cristo. Se dei e dee sono creatori di vita, è anche attributo divino il segno che oppone la vita alla morte. La vita viene dapprima conferita al re e spesso la figura regale viene rappresentata mentre tiene nella mano il simbolo della vita, ad imitazione delle statue degli dei. Esistono diverse rappresentazioni in cui una specie di colata di simboli della vita fuoriesce da un vaso di libagione per riversarsi sulla persona del re. Questa catena, di cui ogni anello è costituito da un simbolo della vita, unisce il re a dio e in un certo modo gli conferisce una sorta di partecipazione alla vita divina. A partire dall'epoca del Nuovo Impero gli dei offrono il simbolo della vita anche al defunto. Possiamo quindi vedere che per l'egizio la vita è una forza eterna, fondamento di tutte le manifestazioni religiose.

Il popolo egizio ha lasciato numerose tracce della sua gioia di vivere e anche del suo desiderio di portare con sé, nell'altro mondo, quello che costituiva l'essenza della sua gioia terrestre, Questo amore per la vita si spiega sulle pareti delle tombe. Alle rappresentazioni funerarie si preferiscono sequenze in cui sono raffigurate le occupazioni quotidiane. Gli artisti dipingono scene di pastorizia, di mietitura, di navigazione, di pesca, di caccia, di danza e di musica. Per l'egizio sopravvivere vuol dire continuare a vivere. Durante l'intero svolgersi della storia faraonica tre sono gli elementi fondamentali che intervengono ad assicurare la sopravvivenza dopo la morte: la conservazione del corpo, la fabbricazione di statue, la celebrazione del culto funerario. Fin dall'epoca thinita le tavole delle offerte sono un elemento essenziale del rito di sopravvivenza, come la purificazione con l'acqua, i riti simbolici dell'apertura della bocca, le offerte alimentari al fine di garantire la sopravvivenza del *Ka*. In ogni epoca due sono le condizioni indispensabili in vista di assicurarsi la sopravvivenza: riannodare gli elementi spirituali con gli elementi organici del corpo umano, assicurare le condizioni morali per una sopravvivenza felice.

3. La mediazione del re: sacerdozio e culto

Gli dei sono i creatori del mondo e dell'uomo, per cui si trovano all'origine della vita e della sua conservazione; sono anche gli artefici del proseguimento della vita in una vita ultraterrena felice. Erodoto non ha esitato a scrivere che gli Egizi «sono i più religiosi tra tutti gli uomini» (*Storie*, II, 37) dal momento che si rivolgono in maniera incessante al divino, nella lo-

mordiale, a un dio creatore presente nel caos originario a cui egli stesso ha imposto quell'ordine che costituisce la creazione. Tutte le grandi teologie egizie hanno attribuito una posizione di rilievo a questo dio creatore: a Heliopolis si tratta di Atum-Ra, a Menphis del dio Ptah, a Hermopolis di Thot. La riflessione su questa molteplicità di dei ha condotto saggi e teologi a concepire l'idea della unità divina: un pensiero a tendenza monoteista veniva quindi a coesistere all'interno di un quadro politeista. Per questi pensatori le grandi figure divine non sono che nomi dell'unica potenza divina. «Tre sono gli dei: Amon, Ra e Ptah, non c'è nessuno che sia loro uguale. Amon è il suo nome in quanto nascosto; Ra è la sua faccia e il corpo è Ptah» (Pap. Leid; 350, IV, 21-22). Le diverse cosmogonie egizie descrivono tutte questa creazione ad opera del dio primordiale.

Nella storia religiosa dell'Egitto, fu il re Amenofi IV – che più tardi mutò il suo nome in Akenaton (1364-1347 a.C.) – a tentare, ma senza successo, di introdurre una forma di monoteismo esclusivo. In realtà, per comprendere pienamente tremila anni di riflessione sul tema della divinità, in Egitto, dobbiamo cogliere le caratteristiche salienti del pensiero religioso egizio: una molteplicità di approcci al reale; un simbolismo delle teofanie; l'immanenza degli dei rispetto alla natura – differenza essenziale rispetto al pensiero religioso israelita, in cui il dio unico rappresenta la trascendenza assoluta –; rappresentazione degli dei derivata dalla incarnazione della loro potenza; esistenza di un dio originario legato alle forze del caos; mancanza di ogni forma di rivelazione.

2. *L'uomo e la vita*

Il corpo umano viene concepito come un sostegno materiale il cui carattere non è né unico né irripetibile e la cui forma può variare. Costituisce la base materiale indispensabile alla esistenza umana, base su cui realizzano la loro unione i tre principi spirituali, *Ka*, *Ba* e *Akh*, e questa unione è indispensabile al mantenimento della vita. Il *Ka* è legato alla vita, di cui costituisce l'aspetto individuale, dell'essere, divino o regale o umano. Realizza il condizionamento personale dell'essere, la sua essenza e il suo destino, precede l'uomo sulla via della sopravvivenza. Principio di vita, il *Ka* è la parte divina e vivente dell'uomo che gli consente la realizzazione della conoscenza. L'unione di corpo e di *Ba* dà origine a una personalità cosciente. Il *Ba* è la coscienza, fondamento della responsabilità umana. *Ka* e *Ba* formano un duplice principio spirituale, a cui si aggiunge un aspetto celeste, espresso dal termine *Akh*. Per l'egizio la vita è costituita dall'unione di questi tre principi vitali e del corpo.

La religione faraonica ha il suo centro e il suo asse nel concetto di vita. La creazione costituisce un momento essenziale del pensiero religioso e la conservazione della vita fa parte della creazione, intesa come opera divina di mantenimento e rinnovamento perpetuo della vita. Gli dei sono incaricati di proteggere le forze creatrici e di impedire alle forze del male di compiere la loro opera di distruzione: unità ed esistenza dell'universo sono quindi al centro del pensiero religioso. Scribi ed artisti ci hanno trasmesso una raffigurazione simbolica assai ricca in cui la colonna del *djed* e il segno della vita occupano il primo posto. Proveniente dalla prei-

Capitolo sesto
IL RAPPORTO UOMO-DIO NELLE GRANDI RELIGIONI PRECRISTIANE

I. Rapporti tra l'uomo e Dio nell'Egitto dei faraoni

1. Gli dei egizi

La religione egiziana è politeista: comprende un immenso *pantheon* ricco di numerose divinità: signori divini locali, patroni di città e villaggi; dei e dee legati ai ritmi e alle funzioni dei cosmo, della vita, della nascita e della fertilità e del raccolto; dei teologi e dei saggi, elaborati nel corso di una riflessione durata tremila anni. In comune questi dei sono portatori di una potenza infinitamente superiore a quella degli uomini e della natura. L'egizio ignora l'astrazione e si vale di termini che esprimono il reale nel senso della profondità. Ogni esposizione dialettica è completata da un'immagine; in questo modo il pensiero non si allontana dall'esperienza ma la traduce attraverso un sistema di segni e di simboli. Un simile modo di procedere rende ragione di una certa estraneità apparente dei testi e delle rappresentazioni con cui l'egizio cerca di afferrare la realtà attraverso un sistema di immagini giustapposte e sovraimposte.

Concepite come portatrici di una potenza di cui lo scettro regale rappresenta il segno scritto, le divinità si incarnano al fine di manifestare la loro presenza e la loro efficacia. Questo modo di raffigurare e personificare gli dei dà origine a un *pantheon* di strane figure divine, in cui corpi umani e corpi d'animali possono anche fondersi nella figura del dio con corpo d'uomo e testa di animale. La potenza divina ha a sua disposizione diverse forme in cui incarnarsi e queste forme ne costituiscono l'espressione statica e dinamica. Ai suoi dei, che sono degli esseri personali, l'egizio attribuisce dei nomi che esprimono i tratti essenziali di quella particolare natura divina: Amon, il nascosto; Neith, la terribile; Sekhmet, la potente; Thot, il messaggero; Atum, la totalità. Accanto agli dei di una città o di un luogo particolare, esistono anche degli dei a cui la comunità riconosce un livello di funzioni e di competenze di portata più universale: sono questi gli dei cosmici e gli dei nazionali. Si deve aggiungere che ogni gruppo di fedeli cerca di trasformare il proprio dio nel Signore.

Gli dei egizi fanno parte della creazione in quanto devono la loro esistenza a un dio pri-

ro vita pubblica quanto nella loro vita privata. Nei rapporti con la divinità gli Egizi hanno un mediatore nella persona del loro re: nell'Egitto faraonico l'intero edificio religioso e sociale poggia sulla figura regia, ed è un dogma fondamentale presente fino dall'epoca thinita. Il carattere teologico e giuridico della divinità regale è stato pienamente sviluppato durante la quinta dinastia quando è giunto a maturazione il concetto che la continuità del governo della nazione e del mondo intero dipende dalla qualità divina del re. Come gli dei vegliano in continuazione alla salvaguardia della creazione, così il trono è occupato senza interruzione: il trono viene così a rappresentare la collina originaria da cui tutta la creazione ha avuto inizio. Necessario al mantenimento del cosmo e della vita, il dogma fondamentale della regalità si adatterà e si sfumerà nel corso degli avvenimenti storici: senza però mai indebolirsi o attenuarsi, perché per gli Egizi la prosperità del paese continua a essere una funzione della presenza regia. Di questa eredità si impadroniranno i re lagidi dell'Egitto tolemaico e si trasformerà in una componente di quel culto del sovrano contro cui si scontreranno i cristiani fino all'avvento di Costantino.

Agli inizi della storia egizia, si era postulata una identità tra il re e il dio Horus, in quanto il re era portatore della potenza di Horus, rappresentata da un falco. All'epoca della quarta dinastia (2723-2563 a.C.) la presa di coscienza della natura duplice della figura regia porta con sé lo sviluppo della teologia dell'incoronazione, con l'imposizione della corona doppia e dei nomi reali. Passato attraverso la cerimonia dell'incoronazione, il faraone non appartiene più alla sfera dei semplici uomini mortali. Durante la dinastia di Heliopolis, la quinta dinastia (2563-2423 a.C.), il re diventa figlio di Ra: con questa affiliazione la regalità trova il suo fondamento religioso definitivo. Entrato ormai nella sfera divina, il re diventa l'esecutore della volontà degli dei e di conseguenza il mediatore privilegiato tra gli dei e gli uomini. Pastore, deve mantenere la concordia tra gli esseri viventi; sacerdote, deve costruire le dimore degli dei, cioè i templi in cui svolgere i riti di adorazione. Grazie a questa sua duplice funzione, vive la sua partecipazione al *ka* divino, alla forza creatrice che mantiene il cosmo, mentre attraverso il culto quotidiano garantisce la protezione degli dei al popolo dei loro fedeli adoratori. Attraverso le leggi, il faraone mantiene l'ordine nel paese in cui vivono i fedeli.

Il tempio egizio non è una casa di preghiera dove i fedeli possono recarsi per compiere le loro devozioni; in occasione di particolari festività i fedeli si riunivano nel grande cortile ipostilo per partecipare alla processione, intesa come visita del dio ai suoi adoratori. Il tempio è la casa del dio, consacrata al mantenimento della creazione e dell'ordine del mondo. Il dio è presente nel *naos*, dove viene collocata la statua che lo raffigura. Grazie al culto qui celebrato ogni giorno, mattino e sera, a cura del prete delegato dal re a questa funzione, il *naos* diventa la cellula in cui ogni giorno si rinnova la continuità del mondo e della vita. Solo il re, o il sacerdote da lui delegato, possono penetrare nel *naos*, residenza del mistero divino. Grazie alla loro attività incessante, gli dei tengono lontane dal mondo le tenebre che costantemente lo minacciano ogni sera, fanno ritornare il sole ogni mattino; assicurano la fertilità di uomini, greggi e campi; mantengono regolare il ritmo delle stagioni, a cominciare dall'indispensabile piena del Nilo. Grazie a questa adorazione quotidiana, compiuta nei mille e mille templi egizi, la creazione continua. E al centro ha il suo posto Maāt, personificazione della verità,

dell'ordine, della giustizia. Maāt è la verità nelle parole, la giustizia nelle opere, la rettitudine nel pensiero, il diritto nelle leggi e nella società; in tutto, conformarsi a Maāt è il solo modo per evitare di riprecipitare nel caos originario. Ogni giorno si celebra il culto di Maāt, che i teologi associano a Ra e a Thot. Nella presentazione delle offerte questo ha il suo momento culminante: attraverso la recitazione dell'inno a Maāt che le accompagna, la dea viene resa presente a quel dio particolare, a cui viene accostata, e a questo dio conferisce la potenza riunita di tutti gli dei. Attraverso questa offerta a Maāt, simbolo del divino della verità e della giustizia, l'intero culto assume una straordinaria profondità spirituale. L'atto di culto mette in moto una forza cosmica all'interno del tempio in cui abita la divinità e che lo stesso re ha costruito: in quanto è stato proprio il re a tracciare il primo solco delle fondamenta, a posare la prima pietra della costruzione e a realizzare la consacrazione dell'edificio al culto divino.

4. Gli dei d'Egitto, il destino, la pietà

Gli dei intervengono nella vita degli uomini e questo intervento si esprime attraverso dei comandamenti. L'Egitto non ha però conosciuto dei comandamenti analoghi a quelli dell'Antico Testamento: tutti gli ordini divini giungono agli uomini attraverso le ordinanze e i decreti del faraone, che fa le leggi a nome degli dei. La divinità interviene però direttamente per indirizzare il cuore degli uomini. Nella vita dell'egizio il cuore svolge un ruolo di capitale importanza: è il centro della vita fisica e affettiva, della volontà e dell'intelligenza, così importante che al fine di permettere all'uomo di sopravvivere non si tocca il cuore durante il processo di mummificazione. Per istruire l'uomo, dio sceglie la via del cuore, cioè l'ispirazione divina. Numerosi sono i testi in cui si legge «dio ha concesso al suo cuore di agire così». Un particolare aspetto della ispirazione divina si trova nella saggezza che è unita alla figura di Maāt, perché l'ordine morale è fondato sull'ordine cosmico, dunque sulla creazione. La saggezza ha un duplice aspetto, umano e divino: il fondamento sapienziale divino è messo in relazione con il dio creatore e con l'ordine del mondo. Comandamenti, ispirazione divina e saggezza, tutto concorre a improntare l'azione umana che viene così stimolata in direzione del bene.

Dio agisce anche sul destino degli uomini: ne fissa la durata della vita, che può anche abbreviare o allungare perché gli dei sono padroni del destino. Thot, patrono degli scribi, è un dio calcolatore: misura il tempo, il numero degli anni, la durata della vita del faraone. A differenza del mondo greco e del mondo romano, qui non è il destino che comanda agli dei, ma sono gli dei ad essere signori del destino. Agli occhi dell'egizio la predestinazione è uno dei modi in cui si manifesta l'azione divina: il piano della vita umana, per esempio la durata e la qualità della vita di un futuro re, può essere deciso dalla divinità al momento della nascita di un individuo. Gli dei sono padroni del tempo: «gli anni sono nella sua mano» dice un inno a Amon-Ra (Papyr. Berlin. 3049 XIII 2). Gli dei, padroni assoluti del tempo, decidono il destino ma possono anche modificarlo. L'egizio considera quindi il dio come una potenza personale che ordina, guida, ispira e decide del destino. Di fronte a una situazione simile, al fedele non resta che reagire con la pietà e la devozione: nella preghiera e nel culto va incontro al suo dio.

Gli studiosi di egittologia hanno raccolto una ricca documentazione di inni dedicati agli dei. In questi chi prega si rivolge alla divinità con il Tu, passa poi a recitare una serie di lodi che consistono nell'enumerazione dei nomi, dei titoli e degli attributi divini. La lode ha uno sviluppo ampio, degno della grandezza del dio e attraverso di essa noi penetriamo in una autentica concezione del divino. La descrizione indugia talvolta sulle differenti rappresentazioni degli dei, sui loro emblemi sacri: e questo avviene talvolta in una forma di litania vera e propria. Il fedele passa poi al suo atteggiamento e alla sua disposizione nei confronti del dio a cui fa notare i suoi gesti di riverenza. Negli inni, gli dei appaiono come degli esseri personali, attivi, creatori, attenti alla vita del mondo e degli uomini. Viene in seguito esaltata l'azione benefica degli dei. Questi inni di solito vengono recitati dai sacerdoti durante il culto quotidiano celebrato davanti alla statua divina, nel *naos*: qualche volta però sono recitati coralmente da tutti i fedeli, nel corso di feste e processioni, quando la statua del dio esce dalla sua dimora e si mostra agli occhi e al cuore dei suoi fedeli. Un autentico messaggio si trasmette così attraverso una manifestazione popolare.

Un altro tipo di relazione tra il fedele e il suo dio è quella che noi scopriamo nelle preghiere di supplica, dove più appare l'umile confidenza del malato, del peccatore, del devoto. Chi prega, in questi casi, si presenta davanti al suo dio con lo scopo di interessarlo al suo caso personale: espone quindi la sua situazione di uomo che soffre, esprime le sue necessità, dichiara il suo pentimento. Si tratta qui di una pietà personale, della religione del povero che in piena confidenza si rivolge alla divinità. Molto vicine a questo tipo di religione personale sono le massime incise sugli scarabei portafortuna: «tutto è nelle mani di dio», «Amon è la mia protezione», «Amon vede: io non ho paura di nulla», «Ptah ama chi lo ama». Le stele funerarie della gente povera e modesta – di cui sono stati ritrovati troppo pochi esemplari – mostrano un altro aspetto della pietà popolare: uno di questi è il caso delle stele di Deir el Medineh, nella necropoli tebana. Qui le divinità sono invocate da operai che chiedono protezione, confessano le loro colpe, rendono grazie agli dei.

Accanto alla preghiera ufficiale con le sue recitazioni di inni, accanto alle suppliche personali e agli accenti commoventi della pietà della gente semplice, è bene ricordare anche le dottrine mistiche dell'antico Egitto. I saggi sono riusciti a conciliare, in un modo straordinariamente abile, la tradizione politeista con un monoteismo essenziale: ma si tratta sempre del dio unico dei filosofi. Nei testi liturgici invece si invoca la benevolenza di questo dio e proprio in questi testi noi troviamo degli accenti mistici che sottolineano i rapporti personali tra l'anima fedele e la divinità. Una stele della diciottesima dinastia, la stele di Baki, conservata al museo di Torino (G. Farina, *Il museo di antichità di Torino*, sezione egizia, Roma 1938, p. 45) ci mette di fronte a commoventi pensieri religiosi. «Fui un vero giusto, mondo da peccato, perché ho messo dio nel mio cuore», «ho messo tutta la mia fiducia nel signore del duplice paese... compiacetevi nella giustizia, ogni giorno, non se ne è mai sazi e il dio, signore di Abido, ne vive tutti i giorni». Le iscrizioni della tomba di Petosiride – gran sacerdote egizio vissuto a Hermopolis all'epoca della conquista macedone – offrono un esempio del senso del divino, in Egitto, alla fine di tremila anni di vita religiosa: «ho fatto il bene sulla terra e mi sono compiaciuto nella via del Signore dalla mia giovinezza fino ad oggi. Ho passato le notti a me-

ditare sulla sua volontà e i giorni successivi a compiere quello che egli amava... Dio sia lodato per colui che ama Dio».

5. Dio e l'uomo nella pietà di Osiride

Di tutto il *pantheon* egizio Osiride è la figura più nota e forse anche la più ricca di significati simbolici. Il suo culto si è irradiato in maniera straordinaria attraverso tutto il mondo mediterraneo e quasi dappertutto, nel corso del periodo ellenistico, sono sorti santuari dedicati a Osiride. È un dio fortemente vicino agli uomini, un re pastore glorificato dal mito e dal culto, un dio che ha conosciuto le avventure della vita umana ed è diventato simbolo della rinascita e della sopravvivenza ultraterrena.

Osiride è il dio della vita e della fertilità. Fin dai *Testi delle piramidi* ci sono allusioni all'acqua che si rinnova. «I corsi di acqua sono in piena e i canali straripano per merito delle purificazioni che vengono da Osiride». Osiride è il Nilo, in relazione diretta con la piena che rende la terra fertile: «Tu sei il Nilo ... dei e uomini vivono del tuo scorrere», L'inondazione del Nilo viene paragonata al sudore di Osiride. Poiché in Egitto la vita viene dal fiume, tutti i simboli di Osiride insistono sul suo carattere di padre e provveditore del popolo. *Testi delle piramidi* e *Libro dei morti* parlano di Osiride il nero: e il nero è il colore che simboleggia il fango scuro che l'acqua del Nilo lascia sui campi quando si ritira: la terra resa così più fertile produrrà ricche messi. La teologia ha elaborato una interpretazione più elevata di questo simbolismo della vita e ha fatto di Osiride il principio di ogni generazione. Questa teologia vede nell'acqua il principio primo e la forza da cui hanno origine tutti gli esseri: si riferisce quindi alla acqua come al Nun, all'oceano primordiale all'inizio della creazione del cosmo. Acqua e terra sono elementi complementari, necessari entrambi per la nascita e la crescita della vegetazione: Osiride, dio del Nilo, diventa anche dio del grano.

Un momento della pietà e della devozione rivolte a Osiride si concentra sul suo aspetto di dio della vita. Durante il mese di *Athyr*, il mese delle semine, si svolgono cerimonie in onore del dio che era scomparso ed è poi ritornato alla vita: si tratta di una festa dei lavori che già preannunciano il futuro raccolto. Queste feste hanno conosciuto un successo straordinario in tutto il mondo mediterraneo: a Dendera duravano anche tre settimane. I riti devono essere davvero assai antichi, se già certi *Testi dei Sarcofagi* identificano il defunto con il chicco di grano che cade nella terra per poter tornare a vivere. Una massiccia serie di feste di Osiride si distribuisce nell'arco dell'anno, sempre sottolineando lo stretto rapporto di Osiride con la vita. A Fila, dei bassorilievi di epoca tolemaica rappresentano delle spighe di grano che nascono dal corpo stesso di Osiride, innaffiato da un sacerdote. Negli *Inni a Osiride*, conservati al Louvre, possiamo individuare due differenti tendenze all'interno della pietà dei fedeli. Da un lato la preghiera è un atto di adorazione della creatura che si rivolge al Creatore divino: «per merito suo il suolo produce alimenti, il firmamento e le stelle gli obbediscono». Altri, testi costituiscono un'affermazione del fatto che ogni dono viene da Osiride, lui che con la sua venuta fa rinascere la vita.

Se Osiride è il dio della vita, è anche un dio-re che si collega alla dinastia di Busiris nel Delta, una dinastia arcaica e mitica. Re e pastore ha insegnato agli uomini l'agricoltura e le arti. Il mito di Osiride narra della sua morte, ucciso da Seth che ne fa anche a pezzi il cadavere. Iside, la sua sposa, ricompone i pezzi, ricostruisce il corpo e gli reinfonde la vita: questo racconto mitico costituisce il prototipo su cui si modella l'intervento di mummificazione e ci consente l'ingresso nel grande mistero osirico della sopravvivenza. Durante l'Antico Impero (2815-2000 a.C.) la dottrina della sopravvivenza sembra riferirsi solo al culto funerario dei re. In questo culto si fondono due differenti tendenze: da un lato l'escatologia regia che assimila il faraone a Osiride, il dio-re assassinato e ritornato alla vita, e dall'altro l'aspetto eliopolitano che fa ascendere il faraone al cielo, accanto al dio Ra. I riti di Osiride comprendono la trasformazione del corpo in mummia, cioè in un corpo nuovo, immortale. Questa dottrina, nel corso del suo cammino, si diffonde e si democratizza: sotto la dodicesima dinastia (2000-1800 a.C.) è ormai dilagata in tutto l'Egitto. Abido, la località dove si trovano le tombe dei reali thiniti, diventa così la città sacra di Osiride, il luogo privilegiato dove si incontrano i vivi e i morti. Nel pensiero religioso del Medio Impero (2000-1590 a.C.) Amon e Osiride esplicano un ruolo fondamentale nel garantire la sopravvivenza oltre la morte: Osiride è la sorgente di ogni vita, Amon è il soffio vitale che consente al defunto di respirare. Convergono così tra di loro la teologia tebana della creazione attraverso il respiro e la dottrina della sopravvivenza del mito di Osiride; ne nasce una sintesi armoniosa presente tanto nel rituale quanto nella riflessione religiosa: si immagina che il defunto durante il giorno scorti il sole e visiti il paese dei vivi, mentre di notte abiti nel dominio sotterraneo della tomba. Sotto il Nuovo Impero (1590-1050 a.C.) la pratica di mummificare i defunti raggiunge il suo apogeo; tutti i documenti dell'epoca, dal *Libro dei morti* alle preghiere e ai simboli del rito funerario, mostrano chiaramente che le mummie non sono più considerate come dei cadaveri conservati: sono invece trattate come corpi che vivono una nuova forma di vita. E in effetti, il rito dell'apertura della bocca trasmette ai defunti una serie di facoltà che consentono l'accesso a questa nuova forma di vita, preoccupazione fondamentale dell'antico Egitto.

La casa della vita, presente in ogni grande santuario, è concepita come un microcosmo di cui abbiamo una particolareggiata descrizione nel *Papyrus Salt* 825 (B.N.10.051). I muri simbolizzano i quattro punti cardinali, il pavimento porta il nome del dio terrestre Geb mentre il soffitto prende il nome di Nut, la dea-cielo. All'interno della casa viene conservata una statua di Osiride. La celebrazione del rituale diretto a conservare la vita deve contribuire anche al mantenimento dell'ordine cosmico: a mantenere cioè costanti il ritmo del cielo, il corso del sole, la piena annuale del Nilo. Osiride, il vivente, è anche colui che presiede e governa la casa della vita.

A conclusione di questo capitolo, è bene estrapolare alcuni dati essenziali propri alla storia dei rapporti tra uomo e dio in queste regioni. All'inizio del III millennio a.C. fa la sua comparsa la civiltà del Nilo: da subito dispone di un notevole capitale culturale, che si presenta senza un inizio apparente e senza influenze esterne. Nel giro di alcuni secoli si edificano piramidi, palazzi e si mette a punto un sistema di scrittura che permette di conservare la memoria

delle azioni e del pensiero. Nel corso di tremila anni questo capitale culturale e religioso conoscerà un grande sviluppo che non esclude però una fedeltà straordinaria al pensiero delle origini.

Gli Egizi credono in dei personali e potenti, e li rappresentano secondo delle forme visibili. Un dio primordiale ha creato gli dei e gli uomini, messo ordine nel caos originario. Questa creazione va conservata e Maāt – l'ordine, la verità, la giustizia – costituisce la norma sacra del mondo divino e del mondo umano. Senza Maāt, sarebbe il ritorno al caos. Ogni dio è una potenza, incarnata in una forma particolare. Il dio deve vivere in mezzo ai suoi fedeli perché possa essere presente, gli si deve costruire una casa, un tempio cioè, in cui la parte della sua abitazione vera e propria è costituita dal *naos*.

Al fine di conservare il cosmo e di soddisfare il dio con un culto appropriato, ordinato secondo giusti ritmi, gli Egizi hanno scelto un mediatore, il faraone: un personaggio umano che viene accolto tra gli dei e divinizzato al momento dell'incoronazione. Come sacerdote, è incaricato della celebrazione del culto quotidiano, che ha la facoltà di delegare ad altri uomini, da lui espressamente scelti a questo scopo: e proprio dall'esistenza di questa delega divina deriva l'importanza dei collegi sacerdotali, specializzati nel culto e nella riflessione religiosa. Come pastore, deve guidare il suo popolo, a cui trasmette le decisioni divine attraverso lo strumento di leggi e decreti da lui emanati. Sono sue insegne la duplice corona, la frusta e lo scettro.

Per l'egizio, la vita è il bene più prezioso, un dono degli dei: conservare la vita è un atto di creazione continua. Se gli dei sono i signori della vita e i padroni del destino, l'egizio conforma la sua vita alla loro volontà: pietà, doveri sociali e familiari, rettitudine di cuore e verità nei pensieri, sono questi i valori su cui modella la sua esistenza. Questa vita deve continuare anche dopo la morte, dopo un giudizio presso un tribunale divino presieduto da Osiride. Nel corso di tre millenni, il culto funerario non fa che svilupparsi e affinarsi. L'egizio è caratterizzato dall'amore per la vita e dal senso del divino.

Bibliografia

A. Barucq, Fr. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Éditions du Cerf, Paris 1980.

E.A. Bubge Wallis, *Osiris, the egyptian religion of resurrection*, London 1911, reprint 1961.

A. Calderini, *La religione degli Egizi*, in P. Tacchi Venturi, G. Castellani (dir.), *Storia delle Religioni*, I, Unione tipografica ed., Torino 1970, pp. 651-770, bibl. pp. 770-776.

Fr. Daumas, *Amour de la vie et sens du divin dans l'Egypte ancienne*, in *Magie des extrêmes*, Études Carmélitaines, Bruges 1952, pp. 92-141.

Id., *La civilisation de l'Egypte pharaonique*, coll. «Les grandes civilisations», Arthaud, Paris 1971.

A.M. Di Nola, *Egitto, Religione dell'*, in *Enciclopedia delle Religioni*, II, 6 voll., ed. Vallecchi, Firenze 1970-1976, col. 1043-1094, bibl. col. 1094-1101.

E. Drioton, *La religion égyptienne*, coll. «Histoire des Religions», Bloud et Gay, 3, Paris 1955, pp. 7-147.

A. ERMAN, *La religion des Egyptiens*, Payot, Paris 1937.
H. FRANKFORT, *La royauté et les dieux: intégration de la société à la nature dans la religion de l'ancien Proche Orient*, Payot, Paris 1951.
J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Les Belles Lettres, Paris 1976.
S. MORENZ, *La religion égyptienne*, Payot, Paris 1962 [tr. it. *La religione egizia*, Jaca Book, Milano 1983].

Bibliografia complementare

A.A. V.V., *Religione dell'Egitto*, in P. POUPARD (a cura di), *Grande Dizionario delle Religioni*, Piemme, Casale Monferrato 1990, pp. 610-620.
P. BARGUET, *Le livre des morts des anciens Egyptiens. Introduction, traduction, commentaire*, Éditions du Cerf, Paris 1977.
H. BONNET, *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte*, De Gruyter, Berlin 1952.
S. DONADONI, *La religione egiziana*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni, 1. Le religioni antiche*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 61-114.
ID., *La religione dell'antico Egitto*, Laterza, Roma-Bari 1959.
ID. (a cura di), *L'uomo egiziano*, Laterza, Roma-Bari 1990 [tr. fr. *L'homme égyptien*, Éditions du Seuil, Paris 1992].
F. DUNAND, CH. ZIVIE-COCHE, *Dieux et hommes en Egypte (3000 av. J.C.-395 ap. J.C.)*, Paris 1991.
A. ERMAN, *Il mondo del Nilo. Civiltà e religione dell'antico Egitto*, Laterza, Bari 1982.
E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971 [tr. it. *Gli dei dell'antico Egitto*, Roma 1992].
A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, Paris 1902.
S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Éditions du Seuil, Paris 1961.

II. Gli dei e gli uomini in Mesopotamia. Sumeri, Accadi e Babilonesi

Situata tra il corso del Tigri e dell'Eufrate la Mesopotamia è stata sede di una delle più brillanti civiltà, sullo stesso piano di quella egiziana e ad essa contemporanea. Durante il V millennio a.C., nei villaggi di Muallafat e di Jarmo, le prime manifestazioni artistiche sono già legate alla religione. Nel corso del IV millennio, dal nord o dall'est arriva nella regione una popolazione destinata ad avere una influenza decisiva nel campo culturale come in quello religioso: si tratta dei Sumeri. Nel III millennio a.C. le città-stato di Nippur, Eridu, Uruk, Lagash, Ur e Mari rappresentano l'epoca aurea della civiltà sumera. Semiti provenienti dall'ovest, gli Accadi, si mescolano in seguito ai Sumeri, di cui accettano tutto: scrittura, arte, cultura. Nel 2470 a.C. Sargon di Akkad si impadronisce del potere e per due secoli (2470-2285 a.C.) i Semiti dirigeranno tutto nel paese, continuando l'opera civilizzatrice già avviata. Nomadi venuti dal nord, i Guti penetrano successivamente in Mesopotamia, dove danno origine a un nuovo regno (2285-2132 a.C.): i Sumeri approfittano però della situazione per riprendere il controllo del paese. Questo periodo neo-sumero (2132-2016 a.C.) è noto per la dinastia di Ur e per i principi di Lagash. Alla fine del II millennio a.C. gli Amoriti mettono fine all'egemonia dei Sumeri; Babilonia diventa il nuovo centro della cultura e della religione. Ammurabi, re dal 1792 al 1750 a.C., segna l'apogeo della dinastia babilonese.

Le dinastie si succederanno una dopo l'altra per millecinquecento anni, ma i due pensieri religiosi – sumero e babilonese – sono destinati a compenetrarsi sempre di più. Da quel momento in poi si può parlare di un pensiero religioso mesopotamico, che si esprime attraverso documenti sumerici, accadici e babilonesi. Malgrado questa sostanziale fedeltà, la religione assiro-babilonese del II e del I millennio a.C. presenta non poche divergenze rispetto alla religione del III millennio.

1. *Gli dei mesopotamici*

D'abitudine si classificano gli dei sumero-accadici secondo quattro categorie: dei del mondo, divinità astrali, dei della natura e dei nazionali. Tra gli dei signori e padroni del mondo, An rappresenta il dio supremo, durante l'epoca sumerica; dio celeste, padre degli dei e degli uomini, tra i suoi attributi annovera lo scettro, il diadema, il cappuccio e il bastone pastorale. Enlil, dio della terra, domina gli uomini a cui impone la sua legge: e a questo titolo è considerato autore responsabile del diluvio babilonese. Enki, dio delle acque, creatore dell'uomo e benefattore dell'umanità, è anche il dio dei saggi. Dio delle profondità sotterranee, Nergal è anche il dio del fuoco.

Le divinità astrali rischiarano e illuminano gli uomini e la terra, distribuiscono luce e calore, segnano i ritmi della natura. Fin dalle origini è stato scelto il segno della stella per determinare la forma degli ideogrammi che designano gli dei e le dee: e questo segno entra anche nella radice dei loro nomi. La vita terrestre è considerata un semplice riflesso della vita celeste: da qui nasce l'importanza dell'astrologia, intesa come scienza che collega il destino degli uomini alla volontà degli dei. Sin, dio-luna, è il signore del mese: la falce di luna diventa la barca dei cieli. simbolo della regalità. L'eclisse di luna è temuta come una catastrofe cosmica e interpretata come segno della momentanea vittoria dei demoni sugli dei. Shamash, il dio-sole, occupa il secondo posto in questa gerarchia: suo è il simbolo della ruota a quattro raggi, talvolta fiammeggiante, intorno a cui si irradiano e si intrecciano i raggi solari. Dio-luce, dio della giustizia, viene talvolta rappresentato nella forma di un uomo assiso in trono, coperto dal mantello regale, con un bastone nella mano destra e un alone luminoso intorno al capo: così viene raffigurato nel codice di Ammurabi. L'occhio di Shamash penetra i segreti dell'avvenire: quando lui si leva le tenebre svaniscono e i cattivi fuggono. Innana (nome sumero) o Ishtar (nome accadico), è identificabile con Venere, dea dell'amore e della guerra.

Accanto agli dei cosmici, signori del mondo, e alle divinità astrali, luce e guida degli uomini, ci sono anche degli dei incaricati di animare la natura. Ishkur, dio del fulmine, è particolarmente temibile per le distruzioni che sa provocare: presso gli accadi porta il nome di Adad. Nell'epoca assira, fondamentale è il ruolo attribuito a Ningirsu, dio della caccia, dell'uragano e della guerra. Presso Sumeri e Accadi, Gibil, personificazione del fuoco, rappresenta la divinizzazione della fiamma che sale verso il cielo. Dio del focolare, dio purificatore, con il nome di Nushku diventa l'ipostasi sacrificale della fiamma che consuma le vittime e trasforma l'incenso in fumo che sale verso gli dei. Di una particolare devozione godono anche gli dei delle acque e della fertilità, cosa del resto comprensibile in una regione come quella mesopotamica resa fertile dalle acque del Tigri e dell'Eufrate. L'acqua rappresenta qui l'acqua primordiale, l'acqua di cui veniva aspersa l'assemblea, l'acqua che purifica dal peccato: di queste acque Nanshe è la dea, mentre dio della fertilità è Tammuz, che diventerà Adonis, mio Signore, nel mondo aramaico e in Egitto, sarà assimilato a Osiride, al germogliare del grano.

Tra gli dei nazionali il più celebre è Marduk, legato alla città di Babilonia, *Bab-ilani*, cioè la porta degli dei. Nel poema della creazione intitolato *Enuma Eliš*, Marduk porta a compimento il trionfo degli dei e crea il mondo e gli uomini. Alla fine del poema gli sono attribuiti

cinquanta nomi divini: assorbe in se stesso tutti gli dei e riceve il titolo di Bel, signore degli dei e degli uomini. Si sposta quindi su Babilonia il centro della religione dei Sumeri e degli Accadi. Marduk, re degli dei, re del mondo e della nazione babilonese, vincitore delle potenze del disordine, è terribile verso i suoi nemici ma pieno di misericordia per i suoi fedeli. A partire dal II millennio a.C. il culto di Marduk si stabilizza e continuerà ad essere il culto ufficiale delle diverse dinastie che si succedono nel paese. Gli Assiri che conquistano Babilonia si sottomettono a Marduk e lo stesso Ciro, conquistata la città, ne restaurerà il tempio nel 539 a.C.

Una cosa però va notata: fin dall'epoca più arcaica gli dei sono rappresentati in forma umana: e questo antropomorfismo è destinato a durare per tutti e tre i millenni della vita religiosa sumero-babilonese.

2. *Lo splendore divino*

Nei testi mesopotamici incontriamo una serie di termini che generalmente vengono tradotti con la parola «splendore». Questi termini sono una apertura sulle strutture fondamentali del pensiero religioso sumero-accadico, ripreso poi da Babilonia e diffuso in seguito nel mondo mediterraneo ad opera di Alessandro il Grande. Lo splendore è una caratteristica degli dei e delle cose che loro appartengono: templi, arredi di templi e statue divine. In accadico questi termini sono *namrirru*, la luce che si irradia da un essere divino, e *sharuru*, lo splendore celeste; in sumero *rashubbatu* vuol dire splendore fiammeggiante, *puluthu*, il timore che si prova in presenza della forza che irradia, e *melammu*, lo splendore luminoso che circonda il capo della divinità. Questa terminologia, che risulta più evidente nell'ambito delle divinità astrali, rappresenta una delle caratteristiche fondamentali del pensiero religioso mesopotamico.

Lo splendore appare come uno scintillio che parte dalla statua del dio per irradiarsi verso l'esterno. È una luce in movimento e non a caso il tempio di Enlil si chiama la casa scintillante. Marduk irradia una luminosità che sconfigge i suoi nemici. Irradiare luce è sempre segno della presenza divina. In alcuni testi però la luce compare come una cappa che riveste il dio e le cose che gli appartengono. Questa luce può emanare dalla figura divina (e in questo caso il verbo che vi si riferisce è attivo) o può anche presentarsi come un rivestimento luminoso statico (e in questo caso il verbo è passivo). Nei testi liturgici *melammu* è una corona di luce che circonda la testa della divinità o la ricopre come un cappuccio. In questo senso *melammu* è il simbolo della sovranità divina di Marduk: una forza sublime che lo rende pronto per il combattimento e la vittoria. Questa sorta di pennacchio luminoso conferisce al re degli dei la forza necessaria all'esercizio del gravoso incarico della sovranità divina. Sono molti i testi in cui si dichiara che la vitalità divina è concentrata nella testa e nel turbante che l'adorna. Si capisce quindi che l'incoronazione costituisce un rito di importanza capitale, proprio perché conferisce la potenza divina. Tutti questi dati li ritroviamo nella epopea di Gilgamesh, nell'*Enuma Eliš* e nel mito sumerico della discesa di Inanna agli inferi. L'origine di tutti questi concetti va cercata nella cultura dei Sumeri.

3. Origine e significato dell'uomo

I testi mesopotamici parlano della creazione dell'umanità e questo tema ricorre in documenti diversi: gli uomini sono stati creati per alleggerire gli dei delle preoccupazioni della loro sopravvivenza. Il mito di Atra-hasis, che risale all'epoca del re babilonese Ammi-Saduqua (1646-1626) presenta gli dei, concepiti a immagine dell'uomo, nell'atto di sobbarcarsi con fatica tutti i più gravosi compiti dell'esistenza: sorvegliare le dighe, scavare canali, dar origine a corsi d'acqua, procurarsi il cibo. Tengono quindi consiglio, gli dei, e decidono di creare l'umanità. A questo scopo uccidono il dio We, mescolano dell'argilla alla sua carne e al suo sangue e con questo impasto creano l'uomo, a cui impongono «il canestro» degli dei.

Un tema identico si trova nella sesta tavoletta del Poema della Creazione *Enuma Eliš*: la redazione scritta è databile intorno al 1100 a.C. ma il testo risale alla prima dinastia babilonese, quindi all'inizio del II millennio a.C.: quindi è Marduk ad esporre suo progetto:

Voglio fare una rete di canali di sangue e formare una ossatura
per produrre un tipo di essere il cui nome sarà uomo.
Voglio creare una particolare specie di essere, l'uomo.
Su di lui riposi il servizio degli dei, per il loro sollievo.
Voglio migliorare di nuovo le vie degli dei.
Voglio compiere e rinnovare le vie degli dei.

Un testo bilingue – trovato nella biblioteca del re Teglat-Falasar (1114-1076 a.C.) ma sicuramente databile intorno al XVII secolo a.C. – descrive una riunione degli dei a cui partecipano An, Enlil, Utu, Enki: in questa riunione viene deciso di uccidere gli dei Alla per creare con il loro sangue l'umanità. Questa si deve far carico di continuare i compiti e il lavoro degli dei: lavorare con la zappa e il canestro, far crescere le piante, accumulare grandi mucchi di grano, accrescere l'abbondanza nel paese, solennizzare le feste degli dei, versare l'acqua fresca delle libagioni.

Questi testi – e ne esistono molti altri che li riecheggiano – parlano della condizione umana come di uno stato di totale subordinazione al servizio degli dei. Gli dei sono i signori e i padroni del mondo: a loro l'uomo deve garantire alloggio e cibo. Sudditi, quasi schiavi sottomessi a un padrone, è questo il tipo di relazione che lega gli uomini agli dei. Più di tutte le altre, la religione sumero-babilonese appare permeata di antropomorfismo.

4. Decreti divini e destino dell'uomo

Un concetto fondamentale della religiosità sumera è quello espresso dal termine *me*, sempre usato al plurale. Questo termine ricopre l'intero campo delle attività umane, ma appartiene alla sfera degli dei, che ne sono i detentori e i dispensatori, con la facoltà di trasmetterli ad altri dei, ai re, ai templi. Molte sono state le traduzioni proposte per questa nozione specifica

propria della religione dei Sumeri: tra queste decreti divini, determinazione del destino, modelli o archetipi, poteri divini. In effetti i *me* sono l'espressione dell'ordine cosmico: gli dei e i re li realizzano. Di recente, Rosengarten ha tradotto *me* con il termine «prescrizioni». I *me* fanno parte di un contesto culturale in cui sorte e destino sono fissati: servono quindi a rendere conto del male che c'è nel mondo, indicano la via del ritorno del cosmo allo stato originale, modello per l'avvenire. Sono solo i più grandi tra gli dei a dispensare i *me*, nel quadro del destino: perché il destinatario di questi *me* vi si deve sottomettere e portarli a compimento, nel migliore modo possibile. Siamo di fronte a una coesione dell'universo, in funzione delle prescrizioni originali, secondo certe norme del reale che stanno nelle mani delle divinità.

Diversamente dall'Egitto, dove grazie all'opera di Maāt – verità, giustizia, ordine – esiste perfetta armonia tra gli dei e gli uomini, tra la società e la natura, in Mesopotamia questa armonia è pensata e vissuta come instabile, a causa di una certa opposizione tra il mondo divino e il mondo umano. Gli dei pubblicano dei decreti e agli uomini non resta che sottomettersi: il destino consiste in una decisione che emana dalla volontà divina e a cui l'uomo non può non conformarsi. Si tratta di disposizioni e di ordini elaborati e ratificati all'interno di una assemblea che vede riuniti gli dei più importanti. La parola *palahu*, timore, qui utilizzata per indicare la sottomissione, costituisce un chiaro indizio del fatto che l'uomo si trova di fronte a un potere e che affronta questo potere in uno stato di profonda subordinazione. Gli dei sono temibili.

Un aspetto del destino consiste nella natura mortale che gli dei hanno imposto agli uomini: con il riservare a se stessi l'immortalità hanno condannato l'uomo a una posizione precaria. La morte, decisione divina irrevocabile, sta sempre sospesa sulla vita umana e il defunto non è che un'ombra che vegeta nel regno di Nergal. Ogni prospettiva di salvezza è rigorosamente esclusa: si è ben lontani da quella sopravvivenza felice che l'egizio sa di potersi aspettare, oltre la morte. Per l'abitante della Mesopotamia un destino di felicità è limitato alla vita terrena, e questa è pur sempre una vita sottoposta ai decreti divini: si svolge sì in un mondo ordinato, ma deve fronteggiare demoni e spiriti del male, che cercano di schiacciare gli umani. Contro di questi l'uomo non è solo ma può contare sull'aiuto di dei protettori che hanno il potere di costringere e di dominare gli spiriti del male.

Il destino implica il governo del mondo secondo decreti divini che l'uomo deve temere e osservare. I Sumeri hanno inventato la scrittura, cosa che gli ha permesso di eternare la loro volontà proiettata nel tempo. La scrittura cuneiforme è una tecnica essenziale, adatta alla civiltà mesopotamica: i decreti divini vengono così scritti e fissati su tavolette: disporre di queste tavolette vuol dire disporre dell'ordine cosmico, del potere di organizzare il mondo. Del potere e dell'importanza di queste tavolette troviamo una conferma nel mito di Anzu. Questo uccello-tempesta, creatura alata con la testa di leone, riesce a rubare le tavolette del destino custodite dal dio Enlil di cui Anzu era il messaggero. Su queste tavolette, sotto il sigillo di Enlil, era segnato quello che doveva accadere, anno dopo anno, agli dei e agli uomini. Il furto di queste tavolette sconvolge l'ordine del mondo fino al momento in cui il dio Ninurta riesce a sconfiggere quel personaggio sinistro.

5. La divinazione come tentativo di scoprire la volontà degli dei

Certi dell'esistenza di decreti divini che si riferiscono alla vita già programmata dell'uomo, i fedeli delle religioni mesopotamiche cercano di conoscere la volontà degli dei; ne consegue che in Mesopotamia la divinazione occupa un posto di rilievo all'interno della vita religiosa, in particolare dall'inizio del II millennio a.C. A nostra disposizione abbiamo una vastissima documentazione lasciataci dagli indovini, che copre un arco di tempo di quasi venti secoli di pratiche divinatorie. Gli dei riuniti hanno preso delle decisioni, hanno giurato degli accordi, hanno elaborato dei decreti: l'uomo sa che da quel momento ha ben poche possibilità di riuscire a farli ritornare su una decisione, per cui è per lui essenziale arrivare a conoscere le decisioni divine. Nonostante tutto, i testi ci mostrano che più di una volta gli uomini si sono rivolti agli dei pregandoli di voler mutare il loro atteggiamento. D'altra parte, convinti come sono dell'esistenza delle tavolette divine del destino, gli abitanti della Mesopotamia pensano che le grandi linee del destino sono scritte nella natura, che a partire da quel momento costituisce il campo ideale in cui si manifesta la volontà degli dei. Nasce così la base di questa ricerca dei segni del destino: l'interpretazione di quei segni è riservata agli specialisti della lettura di queste tracce: indovini, esperti, scribi, interroganti, esaminatori, osservatori. La gamma sociale degli indovini si estende dal consigliere regio allo stregone di villaggio. In ogni esperienza divinatoria ritroviamo tre personaggi: la divinità, il fedele e l'intermediario. L'azione si svolge quasi sempre davanti alla statua del dio, in cui si pensa che risieda veramente la divinità: può però svolgersi anche in un tempio o in qualche altro luogo sacro.

La mantica rappresenta un campo assai vasto e molto diversificato al suo interno. La disciplina più antica è l'extispicina, consacrata allo studio e all'interpretazione dei segni terrestri. L'aruspice esamina le interiora delle vittime sacrificali, in particolare il fegato delle pecore e dei montoni immolati. Sia pure di formazione più tarda, l'astrologia finisce per essere la prima e la più importante delle pratiche dell'arte divinatoria regale: il suo campo si estende all'insieme di tutti i segni celesti, dalla determinazione del moto degli astri allo studio delle eclissi di sole e di luna. Esiste anche la teratomanzia, cioè l'interpretazione di presagi tratti dalle malformazioni umane e animali: il suo ruolo è notevole, all'interno del campo divinatorio, perché i Babilonesi considerano l'aborto una potenza temibile. L'interpretazione dei sogni trova il suo terreno privilegiato presso re, principi ed eroi: si tratta in questi casi di capire e interpretare il messaggio contenuto nei sogni e di decifrare la simbologia onirica in essi presente. L'interpretazione dei sogni o oniromanzia è all'origine di diverse pratiche magiche destinate a scongiurare i cattivi presagi di cui si è venuti a conoscenza. La fisiognomica si indirizza alla considerazione dell'aspetto fisico di uomini e donne allo scopo di scoprire, attraverso lo studio dei tratti caratteristici di una persona, i segni di avvenimenti futuri. La consultazione dell'avvenire attraverso l'olio – lecanomanzia – finisce rapidamente nel campo degli stregoni di villaggio, proprio perché rustica nelle sue origini e rudimentale nei suoi procedimenti. A tutte queste pratiche si devono aggiungere l'interpretazione di presagi provenienti dalla vita quotidiana, specialità questa dei dicitori di buona ventura.

La tradizione mesopotamica ha fatto giungere fino a noi due grandi raccolte di emerolo-

gia: si tratta di elenchi dei giorni in cui questi vengono classificati come giorni favorevoli o nefasti; uniti a queste ci sono dei calendari liturgici con il regolare svolgersi delle feste annuali. Tutta l'attività umana viene così classificata e programmata. I presagi, e la loro interpretazione, devono anche portare alla scoperta dell'origine di malattie e catastrofi: ci sono a questo scopo delle tecniche particolari come l'ordalia, il giuramento, gli incanti. Di pratica assai corrente era l'ordalia in cui ci si affidava al dio fiume. In Mesopotamia si conosce anche la figura dell'ispirato, di colui che in quella particolare occasione dà voce a un oracolo, ma all'interno della cultura mesopotamica non esiste la figura del profeta, analoga a quella che noi conosciamo attraverso l'antico Testamento. Per concludere, la divinazione serve ai fedeli per scoprire e conoscere la volontà degli dei e per uniformarsi, di conseguenza, ai decreti che questi hanno promulgato al fine di stabilire il destino di ogni singolo individuo. Situata in questo contesto, la divinazione diventa l'elemento centrale della religione babilonese: attraverso di essa l'*homo religiosus* babilonese, angosciato dal problema della salvezza, cerca il contatto con la divinità.

6. Il re divino in Mesopotamia

Come l'Egitto, anche la Mesopotamia conosce una monarchia religiosa. Dalle tavolette trovate nel palazzo di Ninive conosciamo il mito di Etana, in cui si mostra come la regalità sia venuta dal cielo, dal mondo degli dei. Anu, il dio supremo, detiene la forma primordiale della regalità: Enlil esercita la sovranità nel mondo terreno: è sovrano, signore e pastore. Anu e Enlil decidono di creare una regalità terrestre sulla terra: a questo scopo fondano cinque città Eridu, Bad-Tibirra, Larak, Sippar e Shuruppak che affidano, ciascuna, a un dio: sarà poi questo dio a delegare il suo potere a un re della stirpe degli uomini. In ogni città il sovrano autentico rimane pur sempre il dio in quanto è il dio che designa un re. E di questo il re umano è ben consapevole, se in occasione di una sconfitta militare, nell'abbandonare la città, porta con sé la statua del suo dio, che rappresenta il titolo legittimo della sua regalità. Con l'incoronazione il re diventa possessore del suolo, ma la sua dipendenza dal dio è confermata dall'offerta di sacrifici e di doni.

Nelle città sumeriche la dipendenza del re nei confronti del dio è inscritta negli stessi titoli regali: *ensi*, il principe vicario; *lougal*, il grande uomo; *sanga*, prete. A partire dalla terza dinastia di Uruk, noi troviamo il clero che divide con il re il potere. Durante la dinastia accadica di Sargon di Akkad (2470-2282) il re diventa capo di un impero e non è più solo un re-sacerdote ma partecipa della forza stessa del dio: i reali della dinastia accadica faranno d'ora in poi precedere al loro nome un appellativo divino. All'inizio del II millennio a.C. si realizza una fusione delle teologie dei Sumeri e degli Accadi a proposito del tema della regalità: il re babilonese diventa l'immagine mortale del dio Marduk. Per effetto della volontà divina, il re viene integrato nella sfera degli dei. Tempio e palazzo sono distinti. Sotto gli Assiri (1246-606), semiti di Ninive e di Assur, il carattere religioso del re viene ulteriormente magnificato: viene chiamato *rubu*, pontefice e *ishshak*, vicario.

Il destino del re è speciale e diverso, perché su di lui si è posato lo sguardo del dio, segno indubitabile di una scelta divina. Il dio ha pronunciato il nome del re ad alta voce e questo vuol dire benevolenza nei suoi confronti oltre ad essere il segno dell'avvenuta investitura. Gli dei decidono il destino del re durante una assemblea presieduta da Anu o da Enlil, e questo destino viene poi inciso sulle tavolette. Come in Egitto, anche qui prende sempre più piede una teologia intorno alla persona del re e alla sua affiliazione tra gli dei. La ierogamia – cioè la celebrazione delle nozze sacre tra il dio e la dea – si sviluppa in rapporto alla divinizzazione del re e al suo ruolo sempre più importante all'interno dei culti della fertilità. L'affiliazione tra gli dei si inquadra nel contesto del destino: nato da genitori umani il re viene creato tale dagli dei che gli infondono una vita nuova: così si attua l'adozione divina. Solo con l'insediamento al trono e con l'incoronazione il re si assume l'intero carico delle sue funzioni: celebra sacrifici; porta lo scettro, insegna della regalità; riceve le armi per difendere la terra proprietà del dio. Il giorno dell'incoronazione il re riceve dagli dei il potere assoluto sul paese e sui suoi abitanti.

L'attività sacerdotale del re si esplica nel culto quotidiano: si tratta di sanguinosi sacrifici di buoi, montoni, agnelli e pesci, accompagnati da offerte di latte, burro, miele, farina, pane e frutta. Tutto questo è il cibo del dio, a cui partecipano re e sacerdoti. Sacrifici e offerte si fanno in occasione delle grandi feste: la festa mensile della neomenia, le feste dei singoli templi, la festa del dio del luogo. Una festa solenne, celebrata fin dai tempi più antichi è la festa dell'*akitu*, a noi nota attraverso testimonianze babilonesi. Questa festa dell'anno nuovo significa il rinnovarsi della vita. Nel corso della sua celebrazione, il re, in ginocchio davanti alla statua di Marduk, depone in segno di penitenza le insegne della regalità e celebra tutto un rituale di penitenza. Sacrifici vengono celebrati senza interruzioni mentre arrivano gli dei delle altre città; tra di questi prende posto anche Marduk, al centro dell'assemblea. In seguito un grande corteo di dei, guidato dal re, si dirige verso lo *bit akiti*, il tempio del rinnovamento dove in modo simbolico si attua la ierogamia divina, indispensabile alla fecondazione della natura, mentre l'assemblea riunita recita il poema della creazione *Enuma Eliš*. Questa festa dell'*akitu* dura dodici giorni.

7. L'uomo in preghiera davanti al suo dio

Tutta la documentazione eucologica a noi nota consiste essenzialmente di preghiere fissate dall'uso: preghiere recitate dal re, dagli indovini, dai semplici fedeli.

Lo scopo degli inni è quello di lodare e glorificare la divinità. Molto spesso portano, come intestazione, la formula *zamar tanitti* «canto di glorificazione». Del resto si comprende se uno scritto appartiene al genere degli inni dalla frequenza con cui compaiono verbi come lodare, cantare, proclamare, celebrare, esaltare, magnificare, glorificare o dall'abbondanza degli appellativi e degli aggettivi religiosi applicati alla divinità. Del resto sono proprio gli inni a presentare una grande varietà di forme letterarie.

Le preghiere penitenziali hanno invece lo scopo di riconciliare gli uomini con gli dei irri-

tati. La struttura di queste preghiere implica una lode del dio invocato, una confessione dei peccati, un lamento e una richiesta di perdono. Nella maggior parte dei casi il penitente si accusa in termini molto generali: non manca mai però di far notare lo stato miserevole in cui si trova: privo di sonno, angosciato, febbricitante, votato alla morte. Umile e contrito, chi prega implora grazia e assoluzione. Un primo gruppo ci mette di fronte a preghiere penitenziali bilingue (sumero-accadiche) che perpetuano lo stile delle elegie e delle lettere-preghiera dei Sumeri. Un secondo gruppo contiene solo delle implorazioni in lingua accadica. Esiste poi un terzo gruppo, costituito da formule «per far ritornare il dio irritato». Si tratta di preghiere implorazioni, che si rivolgono direttamente a un dio personale e dedicano molto spazio alla confessione delle colpe commesse. Tutte queste preghiere penitenziali ci fanno capire come in Mesopotamia sia stata viva la coscienza della precarietà della condizione umana. Ben sapevano che solo gli dei sono i padroni assoluti del destino degli uomini.

Esistono anche delle preghiere un po' implorazione un po' scongiuro rivolte al dio allo scopo di allontanare un male da cui l'individuo è minacciato o colpito. Sono preghiere bilingui; l'esorcista recita il testo sumerico mentre il paziente lo accompagna con una preghiera in lingua accadica, la lingua dell'uso quotidiano. L'intervento divino così sollecitato è inteso come un giudizio emesso in favore di colui che si rivolge al dio. Cinque sono gli elementi essenziali di questo tipo di preghiera: la descrizione del levar del sole, l'elogio del dio, la legittimazione di colui che pratica l'esorcismo, la domanda di salvezza per il paziente, una formula di resa di grazie.

Le preghiere di invocazione e di supplica con le braccia protese verso l'alto sono delle preghiere, scritte in accadico, e destinate al fedele che in quella posizione, le mani protese verso l'alto, le recitava davanti alla statua del dio. Anche queste sono composte di cinque parti: la lode della divinità invocata, la presentazione di colui che prega, un lamento relativo al suo stato di stanchezza, di malattia, di dolore o di angoscia, una domanda che ricorda la disposizione misericordiosa della divinità e spiega quanto ci si attende da lei; una resa di grazie. Oltre alla preghiera, è prescritta tutta una serie di riti di accompagnamento, come offerte, sacrifici e purificazioni. Ogni fedele poteva celebrare questa liturgia, con o senza l'assistenza di un esorcista abilitato: preghiera e offerta costituivano l'intera azione di culto.

Esistono anche delle preghiere-esorcismo di tipo speciale, destinate a prevenire o a combattere un male ben preciso, che viene descritto nel testo della preghiera. Il rituale di accompagnamento di queste preghiere non va esente da una certa dose di magia, come la fabbricazione di figurine, la confezione di amuleti, la preparazione di unguenti e l'uso di acque lustrali. Il procedimento magico ha qui più importanza della preghiera.

Ogni progetto importante deve assicurarsi di essere conforme alla volontà degli dei ed è compito dell'indovino dare una risposta a questa domanda: questo avviene il più delle volte attraverso la extispicina, cioè attraverso l'esame delle interiora della vittima del sacrificio. Le preghiere dell'indovino accompagnano i riti dell'atto divinatorio. Per lo più si indirizzano a Shamash e a Adad, dei della divinazione, ma questo non esclude la possibilità, per l'indovino, di rivolgersi anche ad altri dei.

A conclusione di questo breve studio sugli dei e gli uomini nelle regioni mesopotamiche durante tremila anni, presentiamo alcune considerazioni sulla condizione umana tratte dalla *Teodicea babilonese*, un lungo poema in lingua accadica della fine del II millennio a.C. In questo dialogo, uno degli interlocutori, il pessimista, fa amare riflessioni sulla tristezza della condizione umana. Il destino gli ha tolto padre e madre, partiti per il paese senza-ritorno; lui stesso vive in povertà, anche se fin dalla giovinezza ha offerto oblazioni regolari e si è sempre uniformato alla volontà degli dei, vive nella miseria. A questo punto decide di cambiare vita, dato che gli dei non sbarrano la via al diavolo, cosa che si vede chiaramente dal fatto che il male si mostra apertamente in pubblico e viene ricompensato, che lo scellerato riceve onori mentre è il granaio del povero ad essere svuotato, che il potere dell'arroganza viene rinforzato. Lancia così il suo appello finale: «mi ascoltino gli dei, che mi hanno abbandonato».

Nello svolgersi del dialogo, il suo amico, l'ottimista, cerca di riportare il suo sguardo verso gli dei. Solo chi guarda al volto del suo dio ottiene successo; gli dei hanno pietà delle suppliche e ricompensano l'osservanza della giustizia. Chi fa il bene gode del favore degli dei anche se gli umani non sono in grado di comprenderne i disegni divini. Chi si assoggetta al giogo divino ha il suo cibo assicurato, anche se magro. Certo la condizione umana non è delle più belle: gli dei hanno gratificato gli uomini di una forma tortuosa di ragionare, gli hanno concesso la possibilità di sbagliare: il povero è trattato da ladro ed è colpevole di tutto perché non ha un protettore (R. Labat, *Les religions du Proche Orient asiatique*, pp. 320-327).

Il fedele degli dei mesopotamici sa che il destino è il vero padrone della sua vita e sa anche che gli dei sono dei signori dai disegni impenetrabili per i mortali. Questo mistero spiega l'ingiustizia apparente della condizione umana: ma di fronte alla trascendenza divina all'uomo non resta che inchinarsi, sottomettersi e accettare la sua condizione.

Bibliografia

AA.VV., *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines. XIVe Recontre assyriologique internationale*, PUF, Paris 1966.

L. CAGNI, *La religione assiro-babilonese*, in P. TACCHI VENTURI, G. CASTELLANI (dir.), *Storia delle Religioni*, II, Unione tipografica ed., Torino 1970, pp. 57-125. Bibliografia.

E. CASSIN, *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Mouton, La Haye, Paris 1968.

G.R. CASTELLINO, *La religione sumerica*, in P. TACCHI VENTURI, G. CASTELLANI (dir.), *Storia delle Religioni*, II, UTET, Torino 1970, pp. 1-55. Bibliografia.

M. DAVID, *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris 1949.

E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, PUF, Paris 1949[2].

A.M. DI NOLA, *Sumeri*, in *Enciclopedia delle Religioni*, V, 6 voll., ed. Vallecchi, Firenze 1970-1976, col. 1512-1536. Bibliografia.

ID., *Assiro-Babilonesi*, in *Enciclopedia delle Religioni*, I, 6 voll., ed. Vallecchi, Firenze 1970-1976, col. 643-711. Bibliografia.

M. FRANKFORT, *La royauté et les dieux: intégration de la société à la nature dans la religion de l'ancien Proche Orient*, Payot, Paris 1951.

P. GARELLI, *Le Proche-Orient asiatique des origines aux invasions des peuples de la mer*, PUF, Paris 1969.

ID., M. LEIBOVICI, *La naissance du monde selon Akkad*, in *Naissance du monde*, coll. «Sources Orientales», Éditions du Seuil, Paris 1959, pp. 115-152.

R. JESTIN, *La religion sumérienne*, in *Histoire des Religions*, Pléiade, Paris 1970, pp. 154-202.

R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Maisonneuve, Paris 1939.

ID., *Les religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrées*, Fayard-Denoël, Paris 1970.

M. LAMBERT, *La naissance du monde à Sumer*, in *Naissance du monde*, coll. «Sources Orientales», Éditions du Seuil, Paris 1959, pp. 93-113.

J. NOUGAYROL, *La divination babylonienne*, in *La Divination*, I, Paris 1968, pp. 25-81.

ID., *La religion babylonienne*, in *Histoire des Religions*, Pléiade, Paris 1970, pp. 203-249.

L. OPPENHEIM, *La Mésopotamie. Portrait d'une civilisation*, Gallimard, Paris 1971.

Y. ROSENGARTEN, *Sumer et le sacré: le jeu des prescriptions (me), des dieux et des destins*, Éditions de Boccard, Paris 1977.

M.J. SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Éditions du Cerf, Paris 1976.

Bibliografia complementare

L. CAGNI, *La religione della Mesopotamia*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle Religioni*, I. *Le religioni antiche*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 115-176.

ID., *Il mito babilonese di Atrahasis. Mondo divino, creazione e destinazione dell'uomo, peccato e diluvio*, in «Rivista biblica italiana», 23, 1975, pp. 225-259.

J. BOTTERO, *La naissance de Dieu. La Bible et l'histoiren*, Gallimard, Paris 1986.

ID., *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Gallimard, Paris 1987.

G. PETINATO, *La saga di Gilgamesh*, Milano 1992.

III. Gli dei e gli uomini nelle antiche religioni indo-iraniche

L'India è un vasto sub-continente dove, per più di cinquemila anni, si sono mescolati e incrociati dravidici e ariani. La sua ricchezza di teorie e pratiche religiose, anteriori all'era cristiana, si può dividere in cinque fasi, che, pur succedendosi una all'altra cronologicamente, si compenetrano una nell'altra fino alle epoche più recenti: religione prevedica, religione vedica, brahmanesimo, buddhismo, induismo. Della religione prevedica si è venuti a conoscenza dopo il 1921, in seguito a una serie progressiva di scavi condotti in un centinaio di località indiane tra cui Mohenjo-Daro e Harappa: sembra trattarsi di una religione fondata sulla relazione tra l'uomo e una divinità dispensatrice di vita. Considerata come un dono della dea madre, figura centrale di tutta la documentazione epigrafica e archeologica, la vita resta sotto la protezione della divinità, in qualsiasi forma si manifesti. Sconvolta e turbata dalle invasioni di popolazioni nomadi arie che distruggono le città indiane alla fine del II millennio a.C., la religione prevedica cede il posto alla religione dei *Veda*. Per tutto il II millennio, la tradizione religiosa aria viene trasportata e diffusa ad opera di questi gruppi nomadi che intensificano la loro penetrazione in territorio indiano e finiscono per stabilirsi definitivamente in mezzo a una popolazione dravidica sconvolta e respinta dalle invasioni. La tradizione orale viene fissata e messa per iscritto e questo mette a nostra disposizione tutta una serie di testi destinati al culto e alla preghiera che risalgono fino all'inizio del I millennio a.C.

1. *Alcuni aspetti della religione vedica*

I quattro documenti essenziali dei *Veda* – *Ṛgveda*, *Sāmaveda*, *Vajurveda*, *Atharvaveda* – ci pongono di fronte alla struttura originaria del *pantheon* vedico. Trentatré dei sono così suddivisi secondo tre funzioni considerate fondamentali: la funzione della sovranità esercitata dagli dei che garantiscono l'ordine cosmico, rituale e morale; la funzione della forza, impostata sui concetti di organizzazione e difesa della società aria; la funzione della fecondità, che appartie-

ne agli dei dispensatori di fertilità, ricchezza e salute. Gli dei vedici sono degli esseri personali, portatori di luce: dalla parola *deivos*, che significa «giorno luminoso, cielo chiaro» deriva la parola *deus*, il dio personale. All'interno di questo *pantheon* politeista viene condotta una ricerca dell'essenza divina: ai gradi più alti di questo *pantheon* troviamo i massimi dei, ciascuno collegato a una delle tre funzioni fondamentali: Varuṇa è il rappresentante della sovranità celeste; Mitra, dio del contratto, si occupa degli umani e delle loro relazioni reciproche; Indra, circondato dai Mārūt, conduce la lotta, mentre i Nāsatya sono preposti alla fertilità dei campi e alla fecondità di uomini e greggi. Se tre sono le funzioni della divinità, pure tripartita è la divisione delle classi sociali arie: i *brahmana* o sacerdoti studiano e insegnano la scienza sacra e celebrano i sacrifici; gli *kṣatriya* o guerrieri proteggono il popolo con la loro forza e le loro armi; i *vaiśya* si occupano di allevamento, del commercio e dell'artigianato. Esiste poi una quarta classe, quella dei *śudra*, ma questa, composta dai vinti durante la conquista, è separata dalle altre tre, priva di accesso ai *Veda*.

Agni, dio del fuoco e del culto, protegge tanto il focolare domestico quanto il fuoco celeste dei sacrifici. Messaggero divino, è anche suo l'incarico di stabilire contatti tra gli dei e gli umani.

La simbologia del fuoco, fondata sulla credenza della fondamentale identità del fuoco terrestre e del fuoco celeste (il sole, il fulmine), è destinata a segnare il pensiero e il culto indoeuropeo. Mattina e sera, il sacrificio dell'*agnihotra* rianima il fuoco domestico con il latte e il burro che il padre di famiglia getta sul focolare: la *agnihotra* ha lo scopo di conservare un legame permanente tra la famiglia umana e la famiglia divina; e una eco del carattere sacro di questo legame ottenuto attraverso il fuoco del sacrificio si continuerà in Roma, nel culto del fuoco della casa delle Vestali. La nascita di Agni, al cielo presso gli dei, sull'altare dei sacrifici e nella luce del fulmine durante l'uragano si trova espressa nei tre fuochi sacrificali dell'India e di Roma. *Gārhapatya* è il fuoco del signore della casa, l'origine e il sostegno del sacrificio; da lui si accendono gli altri fuochi; le radici, l'autenticità terrestre di chi si rivolge agli dei vi trovano espressione. A Roma questo fuoco è l'*ignis Vestae*, il focolare, la *Roma sacra*, che ne garantisce le radici terrestri e la permanenza nella storia (Dumézil). *Āhavaniya*, il fuoco del sacrificio, ha la sua collocazione ad est del primo ed è destinato a portare fino agli dei i doni offerti dagli uomini. Qui è il fuoco ad essere orientato secondo i quattro punti cardinali e così è orientato l'altare del tempio romano: attraverso questo fuoco l'uomo è in contatto con gli dei, con l'altro mondo: non è più separato dalla realtà cosmica ma vi si collega. *Dakṣhiṇāgni*, il terzo fuoco situato in direzione sud, monta la guardia contro i nemici, come il *volcanus* romano. Questi tre fuochi mettono il mondo degli umani in relazione con le tre funzioni vediche; la simbologia del sacrificio offerto dai vivi, espressa dal fuoco, si ritrova nell'incenerazione del cadavere: qui è Agni, dio del fuoco sacrificale e del focolare domestico, che conduce verso l'immortalità il defunto, il cui corpo si consuma sul rogo. Compagno di Agni è il *soma*, il liquore sacro, bevanda degli dei e degli uomini. In quanto simbolo della vita, il *soma* è una sorta di linfa, versato nel fuoco sacrificale al fine di originare la vita e l'immortalità. La teologia simbolica delle equivalenze gioca un grande ruolo nel pensiero brahminico.

2. *Il sacrificio nei* Brahmāna

I *Brahmāna* sono trattati di teologia sacrificale che si collegano ai trattati vedici di cui costituiscono il commento, l'esegesi e la giustificazione. Raccolgono la riflessione dei sacerdoti brahminici sul sacrificio, sul rito e il culto; è l'opera spirituale di numerose generazioni sacerdotali sulla mistica del sacrificio e sulla salvezza ottenuta attraverso il sacrificio. L'ipostasi del sacrificio introduce l'idea di un dio creatore, Prajāpati, primo sacerdote e signore delle creature. Il sacrificio regola il cammino dell'universo e si situa nel cuore della vita cosmica; i riti divengono un mezzo indispensabile per vivere entro il sacro. Prajāpati, padre dei 33 dei vedici, è la totalità: crea il mondo per emanazione e il sacrificio ha la funzione di restituirgli continuamente le forze necessarie al mantenimento del cosmo. Ecco allora che l'uomo vive nella misura in cui egli partecipa alla costruzione dell'altare sacrificale, all'atto rituale della celebrazione e alla sua meccanica. *Śrāddha*, fede, e *satya*, precisione, sono due qualità indispensabili in chi sacrifica: la grande arte consiste nella conoscenza delle leggi misteriose del sacrificio e dell'universo. Il sacrificio diviene in questo modo una seconda nascita che prepara il fedele all'immortalità, ed essa sarà raggiunta con la terza nascita, quella che si realizza nella cremazione del corpo. Così la dottrina brahminica preconizza il potere del sacrificio, capace di comandare agli dei, o, in altri termini, di fare a meno degli dei. Il rito crea la vita e l'immortalità.

Il sacrificio è al centro della vita dell'India brahmanica. Nei *Ṛgveda* (x, 90) l'*Inno a Puruṣa*, un mito della creazione, colloca il sacrificio all'origine del cosmo. Si tratta qui del sacrificio dell'Uomo Primordiale, che rappresenta l'universo spazio-temporale, il dominio del mortale e dell'immortale, del visibile e dell'invisibile. Accanto a questo racconto mitico della creazione, troviamo il mito di Manu, dell'uomo sopravvissuto al diluvio, che mostra come il sacrificio abbia reinstaurata l'umanità. Ida, la figlia di Manu salvata dalle acque, rappresenta qui quella parte della vittima sacrificale mangiata dall'officiante e da chi lo assiste nella celebrazione del rito. Il sacrificio viene concepito come l'origine e il mantenimento della vita degli dei, del cosmo e degli uomini: grazie a una liturgia cosmica struttura l'universo. L'idea vedica del dio Agni si è venuta così sviluppando in una teologia del sacrificio e in una simbologia destinata a diventare la chiave di volta della concezione brahmanica della società. Da messaggio degli dei, Agni si trasforma nella bocca degli dei: gli uomini mangeranno quello che avanza dal pasto degli dei e in questo modo si nutrono dello stesso alimento divino. Di questa simbologia cosmica diventerà simbolo la tartaruga, che nella sua corazza arrotondata si trova racchiusa tra due coppe da cui fuoriescono testa e zampe. Immagine dell'universo vivente, della terra, del cielo, delle creature, la tartaruga viene posta alla base dell'altare per rendere visibile in maniera simbolica il concetto del sacrificio inteso come principio della vita dell'intero cosmo. Gli uomini sono messi in contatto con gli dei grazie al sacrificio, che regola il mondo e domina la totalità del sacro. L'intera società ruota intorno alla sua celebrazione e vi si fonda. Il re, *rajan*, è il sacrificante per eccellenza: suo è il dovere di istituire e celebrare il maggior numero possibile di sacrifici solenni. Anche i quattro stadi riconosciuti della vita degli ariani sono collegati all'atto sacrificale. Come *brahmacarin* studia i *Veda* e sceglie le leggi del sacrificio; come *grhastha* o padrone di casa deve adempiere a tutti gli obblighi rituali del

padre di famiglia: e questi cominciano al momento del matrimonio quando la giovane coppia accende il fuoco domestico che lo sposo poi manterrà con l'*agnihotra* quotidiano; come *vanaprostha* si ritira nella foresta con sua moglie e infine, ultima tappa della vita, come *śrāmana o saṃnyāsin* non ha più fuoco, è uno che ha rinunciato. La credenza vedica negli dei si è così trasformata in una autentica mistica del sacrificio.

3. Interiorizzazione del sacrificio

Ai *Brahamana* succedono due categorie di testi, redatti durante la prima metà del millennio antecedente alla nostra era: si tratta degli *Āraṇyaka* e delle *Upaniṣad*, dei testi per iniziati che segnano il passaggio verso una concezione interiorizzata del sacrificio. Gli *Āraṇyaka* provengono dagli abitanti della foresta e mostrano il valore di un culto che si è spiritualizzato. Con le *Upaniṣad* siamo in presenza di testi iniziatici che oppongono al rituale tradizionale una interpretazione simbolica del sacrificio, una riflessione sul mistero della vita e della morte: tutto questo vale almeno per le fasi iniziali della redazione di questi testi, perché in seguito, in epoca buddhista, si fa strada un pessimismo più profondo. Con le *Upaniṣad* si conclude il *Veda* o *śruti*, cioè la parola trasmessa come rivelazione e sorgente ultima del *dharma*, dell'ordine cosmico e dell'ordine ario, fonte della dottrina, base dell'ordine sociale e morale, norma della vita religiosa.

Il *brahman*, l'assoluto, l'Ineffabile, l'Inconoscibile è una ipostasi del *Veda*, della funzione collettiva e dei valori assoluti della società vedica. Il correlato umano di questo Assoluto è l'*ātman*, il principio immortale interno all'uomo che si deve liberare dal corpo per raggiungere una perfetta identità con il *brahman*. Il *karman*, che nel vedismo fonda l'atto rituale, viene qui considerato una forza o una sostanza che deriva dall'atto e spinge in direzione della rinascita. Ne consegue il *saṃsāra*, cioè la dottrina del perpetuo ritorno degli esseri e delle cose. Con le *Upaniṣad* la nozione di *dharma* si sostituisce a quella di *rita*: la liberazione dell'uomo non si raggiunge più per la via del sacrificio ma per la via della conoscenza, che distrugge l'ignoranza. Si tratta sempre di una conoscenza spirituale, attraverso cui l'uomo realizza la salvezza nell'unione con il *brahman*: si abolisce ogni dualità soggetto-oggetto. La dottrina del *karman* offre all'uomo la certezza di sapere che ogni azione buona è determinante per la salvezza: attraverso le sue azioni l'uomo è garante dell'ordine del mondo ed è lui stesso responsabile del male e del dolore. Segnato dal *karman*, l'*ātman* conoscerà un proseguimento di esistenza dopo la morte. Al termine di questa ruota ci sono due possibilità: il ritorno dell'anima nel corpo, o ruota della transmigrazione e la liberazione definitiva, o ruota degli dei. La via dell'azione, *karmamārga*, è in un certo senso un doppio della pratica dei sacrifici, mentre il cammino della conoscenza, *jñanamārga*, porta alla scoperta dell'*ātman*, del *brahman* e dell'identità *brahman-ātman*: *Tat tvam asi*, Tu sei quello. L'uomo partecipa dell'Universale, dell'Assoluto, in cui deve rientrare: ma questo Assoluto, questo Uno non è concepito come un Dio personale. Così dopo secoli di culto che preconizzava la salvezza e la liberazione attraverso il sacrificio, l'India entra nella via mistica e gnostica della ricerca dell'Assoluto.

4. *L'uomo e Dio nella* bhakti

Come abbiamo visto, l'ario del II millennio a.C., seguace della religione dei *Veda*, ha celebrato gli dei protettori del suo popolo e ha offerto loro sacrifici in vista di assicurarsi i loro favori.

All'inizio del I millennio a.C., sotto l'influenza dei *brahmana*, il culto sacrificale diventa il momento centrale delle relazioni tra l'uomo e una divinità che assorbe in se stessa i trentatré dei vedici: si tratta di Brahma-Prajapāti, dio creatore e conservatore del cosmo. Questo culto finisce poi per sfociare in una mistica del rito che si impone al cosmo, alla società, alla famiglia e all'individuo. A partire dall'VIII secolo vediamo però delinearsi un movimento di reazione contro l'eccessivo ritualismo: in opposizione a questo, i maestri delle *Upaniṣad* elaborano progressivamente una dottrina di liberazione dell'uomo, che lo distacca dalle contingenze terrene per proiettarlo nel *brahman*. Secoli più tardi, dopo le scosse del buddhismo e sotto l'influenza della pietà popolare, l'India inaugura una nuova via delle relazioni tra l'uomo e il divino: è la via della *bhakti*.

La *bhakti* è una religione devozionale che implica una relazione di grazia tra il *Bhagavān* e il *bhakta*, tra Dio e l'uomo. Pur integrata nella struttura gerarchica del brahmanesimo, la *bhakti* chiede al fedele di concentrarsi sull'idea di dio come modello eterno per la anima liberata. Ogni individuo deve compiere tutti i doveri inerenti alla sua condizione nel mondo, ma deve anche abbandonarsi alla divinità. In questo nuovo orientamento della religione, che noi chiamiamo induismo, si mescolano varie correnti: un moto di pietà popolare volto alla ricerca della salvezza; i desideri religiosi della donna, che il brahmanesimo relegava in secondo piano; alcune influenze della religione prevedica mai del tutto spente; la contestazione buddhista che ha fatto vacillare Veda e brahmanesimo. La *bhakti* è all'origine di quella fioritura artistica che ha arricchito l'intera India di templi e di statue; i documenti religiosi di questa corrente si collocano in quella letteratura epica con cui ha inizio la *smṛti*, cioè la tradizione che commenta la *śruti* o rivelazione. Il vangelo della *bhakti* è la *Bhagavad-Gītā* o Canto del Signore, il poema inserito nell'epopea chiamata *Mahābhārata*. In questo poema, da cui anche Ghandi trasse ispirazione, compare un dio prima sconosciuto: il dio Kṛṣṇa. Insieme a Viṣṇu e a Śiva è destinato a costituire quella triade divina indù da cui prenderanno le mosse tre nuovi orientamenti religiosi: il visnuismo, lo shivaismo e il krishnaismo.

Il *bhakta* vive in uno stato di amore personale diretto al suo dio, al quale si è interamente votato. Questa pietà non è quietismo: il fedele deve agire ma deve anche purificare le sue azioni mettendole in rapporto con il suo dio. La scienza principe è quindi la conoscenza della natura divina, condizione necessaria per realizzare l'unione con la divinità. Dio si occupa del suo fedele: la *bhakti* mantiene quindi una trascendenza sul piano conoscitivo mentre sul piano della pietà mobilita il fedele dando un senso profondo alla sua vita. All'uomo vengono proposte tre vie da seguire. La prima, *karmamārga*, è la via dell'azione morale totalmente disinteressata, compiuta solo per dovere, senza preoccupazione o desiderio di una ricompensa. La seconda via, *jñanamārga*, è la via della conoscenza spirituale, non più diretta verso il *brahman*, come nelle *Upaniṣad*, ma indirizzata a un Essere supremo divino e personale, Viṣṇu o

Śiva o Kṛṣṇa. Queste due vie trovano il loro coronamento nella terza, *bhaktimārga*, la via della devozione del fedele verso il dio che ha scelto. La vita umana acquista così il suo significato nell'abbandono a un dio personale a cui anche il *brahman* stesso è sottoposto. La *Bhagavad-Gītā* sottolinea la trascendenza di Kṛṣṇa nei confronti di tutti gli altri esseri: egli è colui che sostiene il cosmo e mette fine al suo ciclo. Non si tratta quindi di una creazione operata da un dio trascendente che per mezzo della sua parola creatrice chiama gli esseri all'esistenza, come avviene nella tradizione giudaico-cristiana né la rivelazione di Kṛṣṇa avviene all'interno della cornice di un popolo eletto, come avviene per la Bibbia, ma si opera in un orizzonte mitico, epico. La salvezza promessa al fedele consiste nella liberazione dal ciclo delle esistenze: per chi si affida a Kṛṣṇa, la ruota del *saṃsāra* finisce per arrestarsi. Così, quasi sul volgere dell'era cristiana si manifesta in India una nuova dottrina che è una religione di grazia. Malgrado questo, esiste però una profonda differenza tra la *bhakti* e il cristianesimo. Nella *bhakti* l'aiuto divino è un appoggio e un sostegno psicologico per l'uomo che resta pur sempre sottoposto al peso della trasmigrazione, mentre nel cristianesimo l'uomo è rinnovato sul modello del Cristo e per la grazia del Cristo; si tratta quindi di un aiuto ontologico. E ancora, è l'umanità intera ad essere trasformata e la creazione ritorna a Dio: questo vuol dire una trasformazione radicale dell'uomo, dell'umanità, del mondo. Con Gesù Cristo l'ultima parola della storia umana prende le mosse da una realtà storica unica e misteriosa: «Et verbum caro factum est» (Gv 1,14).

5. Il buddhismo, umanesimo e saggezza

Siddharta Gautama è nato verso il 560 a.C., da una famiglia nobile della casta dei *kṣatriya*, nella città di Lumbini, tra il Gange e l'Himalaya, a 160 chilometri da Benares. Sposato e padre di un bambino, all'età di ventinove anni abbandona tutto e per sette anni va errando alla ricerca della verità. Nel 528 a.C., mentre sta seduto ai piedi di un albero di fico, in una notte di luna piena, d'improvviso riceve l'illuminazione e diventa il Buddha. L'intera sua dottrina è contenuta nel discorso di Benares: tutto è dolore, l'origine del dolore è il desiderio, la sete di piacere, la sete di esistere; l'annullamento del dolore sta nell'estinzione dei desideri; la strada proposta è quella dell'ottupla via che cancella il desiderio. Il Buddha non parla di ascesi o di gnosi; non parla di dei o di salvezza. Reagisce invece contro il culto e il ritualismo dei brahmani, contro l'ascesi delle *Upaniṣad* mentre offre all'uomo una semplice saggezza di vita.

Per il Buddha l'uomo non è un essere personale e non è un Io, ma è un essere composito, un fascio di coordinate, un insieme di aggregati. Il cosmo a sua volta è un perpetuo divenire, un va-e-vieni permanente, sottoposto alla legge del *dharma*: non c'è creazione, né emanazione, né evoluzione. La rinascita non è una trasmigrazione ma un rientrare nel corpo realizzato sotto l'influsso dei *sanskara*, cioè sotto la spinta della volontà. La sola realtà è il *nirvāṇa*, un *dharma*, uno stato di riposo assoluto. E questo stato si ottiene con l'estinzione totale del desiderio.

La dottrina dell'atto costituisce la chiave di volta dell'intero edificio del buddhismo, per-

ché l'atto è la spiegazione ultima e definitiva delle esistenze e del mondo. Ogni atto pensato, voluto, realizzato porta con sé necessariamente una retribuzione, che può avvenire in questa vita o nell'altra. L'uomo diventa così l'erede delle sue stesse azioni; e la stessa durata dell'esistenza è un frutto della retribuzione delle azioni. Il Buddha ha definito l'atto compiuto dagli uomini con il termine di *karman*. Il *nirvāṇa* segna invece la fine della trasmigrazione, costituisce il bene supremo, la distruzione del dolore, una felicità inalterabile. Pessimista da un lato per la sua affermazione dell'universalità del dolore, il buddhismo ha un risvolto ottimista nel dogma del *nirvāṇa*.

Inventore della legge della liberazione, il Buddha ha messo in moto un metodo di liberazione dalla sofferenza. A questo scopo ha fondato una comunità, il *saṅgha*, composta da una parte di monaci mendicanti tesi alla ricerca del *nirvāṇa* e dall'altra da una confraternita di laici che si ispirano alla legge sacra e si preoccupano di aiutare i religiosi. Ogni buddhista trova rifugio e riparo in tre gioielli: l'adesione al Buddha, alla legge sacra e alla comunità. I monaci costituiscono un'*élite*, e godono di uno stato privilegiato, all'interno del buddhismo: li si riconosce dall'abito, dalla disciplina, dalla vita centrata sulla meditazione delle quattro verità al fine di raggiungere il *nirvāṇa*. I laici ne dividono la stessa fede, mettono in pratica la morale, cercano la saggezza ma vivono nel mondo e si occupano del mantenimento dei monaci. Il loro ingresso nel *nirvāṇa* avverrà al termine di una esistenza vissuta come monaci, nel corso di una futura rinascita.

Questa forma di buddhismo monacale, lo *Hīnayāna*, ha subito un rilassamento morale nel corso degli ultimi secoli dell'era antica, per cui si è venuta costituendo un'altra concezione di vita, quella del *Mahāyāna*. Nato sotto l'influenza preponderante dei laici, questo buddhismo opera una sostituzione di ideale: non più al centro la figura del monaco in cerca del *nirvāṇa*, ma quella del *bodhisattva*, un salvatore mitico che si dedica alla salvezza dei suoi fratelli. Il *bodhisattva* produce l'illuminazione, la sua grande virtù è la compassione. Animato dal desiderio di salvare gli uomini, vuole dividere con loro la saggezza che ha conquistato. Nasce così la nuova teoria buddhista che contempla la possibilità di comunicare l'illuminazione a tutti gli esseri; di questa sono un corollario la dottrina dei salvatori e del trasferimento dei meriti. Si fa qui sentire l'influenza della *bhakti* indù: questa nuova forma di buddhismo presenta tutte le apparenze di una religione; non manca la devozione dei fedeli ai loro salvatori e il culto reso al Buddha e ai *bodhisattva*. L'umanesimo fondato sulla saggezza propria del Buddha si è venuto trasformando in una religione della salvezza. Le due forme di buddhismo non si escludono ma continuano ad esistere e all'inizio dell'era cristiana partono tutte e due alla conquista della Cina, del Sud-Est asiatico e poi del Tibet e del Giappone.

6. L'uomo di fronte a Dio secondo Zarathustra

Sacerdote e profeta, Zarathustra ha vissuto all'inizio del I millennio a.C., certo nell'Iran nord-orientale e probabilmente nella regione delle steppe di Oxus, un paese d'allevatori di cavalli e di armenti, all'interno quindi di una civiltà agricola e pastorale. Sacerdote incaricato

della presentazione delle offerte (*hudah*) e cantore di inni (*mathran*) Zarathustra si oppone al sacrificio sanguinoso dei buoi: insiste invece sull'offerta spirituale. Mantiene però il culto del fuoco e dell'*haoma* (*soma*) di antica tradizione aria. Ai suoi occhi il fuoco è simbolo della verità. Profeta familiarizzato con le tecniche iraniane dell'estasi, trasmette una rivelazione che gli viene dal dio supremo Ahura Mazdā. Tutta la sua attività è una autentica riforma della vecchia religione indoeuropea ed è decisiva per il pensiero religioso mazdeo.

Una parte minima dell'opera del profeta è giunta fino a noi: un gruppo di diciassette inni, i *Gāthā*, che i compilatori dell'*Avesta* hanno classificato nello *Yasna*, «sacrificio», il libro sacerdotale per eccellenza. Nei *Gāthā* Ahura Mazdā vi compare come il dio supremo, presente in quasi tutte le strofe. Accanto a lui vengono nominati alcuni degli antichi dei indoiraniani. In un quadro teologico dualista, assistiamo a una opposizione dello spirituale e del materiale, a una lotta del bene contro il male senza però opporre un dio del male a un dio del bene. Non sono neanche del tutto scomparsi gli dei delle tre funzioni arie. Zarathustra ne ha fatto degli «arcangeli» secondo la felice espressione di Dumézil. La religione mazdea della comunità religiosa iranica che si formerà intorno alle rivelazioni di Zarathustra parlerà di *Amesha spenta*, di «immortali benefici». Anche questi sono tre gruppi che corrispondono agli dei della sovranità, della forza e della fecondità e che costituiscono la corte celeste di Ahura Mazdā.

Vohu Manah e Aša sono le due Entità sovrane, primo gruppo degli arcangeli, che ben centosei volte vengono giustapposte nei testi gathici. Aša, la Giustizia, è simile all'indiano Varuṇa, il responsabile dell'ordine generale del cosmo. Aša dà ad ogni essere un genio protettore. Vohu Manah, la Buona mente, è l'indiano Mitra, responsabile di quella parte del cosmo che riguarda l'uomo. Le due Entità splendono come il fuoco, partecipano alla creazione (Y 44, 3-7) e al governo del cosmo (Y 50,6 6-11). Grazie alla loro collaborazione Ahura Mazdā conserva il suo potere sul cielo e sulla terra: il ruolo è importante anche nella rivelazione, perché Ahura Mazdā si serve di loro per comunicare la sua dottrina agli iniziati: li si può quindi considerare come degli agenti divini che aiutano l'uomo a vivere secondo l'ordine stabilito.

Sostituto dell'indiano Indra, Khshathra, l'Impero, è protettore del metallo e contribuisce al mantenimento del potere: è quindi uno strumento fondamentale della vittoria che porterà alla creazione di un regno di cui Ahura Mazdā è *rajan*. Zarathustra lavora per l'avvento di questo regno (Y 51, 2,6,21,), un regno di luce dove c'è posto solo per il canto e la lode (Y 43,8,13,16). Nella lotta Khsathra sta dalla parte di Aša e di Vohu Manah: questa lotta è la battaglia mistica del credente e del fedele; per cui Khshathra diventa anche una qualità dell'uomo pio. La parola ha quindi una pregnanza di significati perché abbraccia tre diverse specie di realtà: la forza del guerriero messa a servizio della battaglia mistica durante la vita del fedele; il regno di Ahura Mazdā e la creazione di questo regno in terra, il regno promesso in eredità al credente. Accanto a Khshathra, Ārmaiti, la Devozione, figlia della Buona mente (Y 45,4) unitasi con la Giustizia (Y 46,16) voga nel solco tracciato da queste due Entità sovrane. Non diversamente dall'Impero, il suo compito consiste nel consacrare l'attività spirituale del credente in funzione della lotta che questo sostiene per raggiungere una vita felice sulla terra (Y 46,12) fatta di prosperità e di realizzazione degli esseri, e per la salvezza dei fedeli (Y 30,7; Y 33,12-14). A questo fine la Devozione esercita un'azione normativa sulle azioni umane.

Il terzo gruppo di Entità è composto da Haurvatāt, la Salute, e da Ameretāt, l'Immortalità. Li possiamo considerare una sorta di sostituto degli indiani Nāsatya, gli dei della guarigione e della fertilità. Nell'*Avesta*, queste Entità sono presentate come una ricompensa destinata al fedele (Y 31,21), come frutto del culto, delle parole e delle azioni del fedele (Y 34,1). Sembra abbastanza evidente la loro parentela con la nozione indiana di *karman*. Capita anche che la ricompensa sia costituita dagli onorari del sacerdote che celebra il sacrificio richiesto (Y 44,18).

Nel pensiero di Zarathustra, Ahura Mazdā è il Dio supremo, onnisciente, circondato dalle sei Entità che ne costituiscono la pienezza in quanto aspetti del suo essere. Le due prime Entità si presentano come una spiritualizzazione divina indirizzata verso il concetto della Provvidenza (Y 28,2,3 e Y 50,641). La base di questa teologia zoroastriana è sempre quel vecchio fondo di religiosità aria da cui il Profeta ha attinto la nozione arcaica di un dio personale, essere luminoso, e la tripartizione teologica delle funzioni divine. Mentre in India i brahmani accentuano il ritualismo dei sacrifici e mentre le *Upaniṣad* innestano l'immortalità sull'asse *brahman-ātman*, Zarathustra raggruppa intorno ad Ahura Mazdā gli dei delle tre funzioni e ne fa degli arcangeli che operano al servizio del dio supremo e in favore del fedele: da loro viene l'illuminazione interiore, l'iniziazione alla rivelazione divina unitamente a un aiuto nella lotta spirituale.

7. Il mazdeo e i due Spiriti

Zarathustra si è liberato, sbarazzato del politeismo ario dando il primato alla nozione divina di *asura* e un *Asura*, Ahura Mazdā, è posto a capo del *pantheon* iraniano. Di fronte al problema delle origini, il profeta adotta la soluzione di un Dio creatore e onnisciente; di fronte al problema dell'esistenza del bene e del male, della verità e della menzogna, cerca invece una soluzione nella figura arcaica del dio Vayu, una figura divina dalla natura duplice (Dumézil, Widengren). Senza mai pronunciarsi chiaramente sulla loro origine, viene così postulata l'esistenza di due Spiriti.

Spenta Mainyu è lo Spirito del Bene, molto vicino ad Ahura Mazdā, suo diretto assistente nell'opera della creazione (Y 47,5-6). Spenta Mainyu è l'autore della vita, creatore del corpo e del soffio vitale (Y 30,4,7); è lo Spirito di Ahura Mazdā, ispiratore delle azioni umane (Y 34,2), benevolo verso tutti gli esseri (Y 45,6). Inseparabile dal Signore, opera con lui dalla creazione fino alla fine dei tempi: le sue relazioni con Ahura Mazdā sono così numerose e dirette che li si distingue con fatica. In quanto Spenta Mainyu, il Dio Supremo dispensa salute e immortalità (Y 47,1). Nel mazdeismo più tardo l'assimilazione tra le due figure divine sarà totale, al punto che non si parlerà più di Spenta Mainyu ma di Ahura Mazdā soltanto.

Ahra Mainyu è lo Spirito del Male. Ha posto all'origine la non-vita (Y 30,4). È *drugvant*: il nemico della verità, l'ingannatore, il distruttore dell'ordine e della felicità, il nemico dell'uomo. Corruttore anche degli dei, ispira pensieri cattivi (Y 32,5): in tutto è all'opposizione rispetto a Spenta Mainyu: nei pensieri, nella dottrina, nelle forze mentali e nella scelta delle pa-

role e delle azioni (Y 45,2). Lo circondano i *daeva*, falsi dei (Y 32,3) conquistati dall'errore, nemici della vita (Y 30,6) e decisi a fare il male (Y 30,6). Liberamente quindi, Mainyu e i suoi *daeva* hanno scelto la menzogna e il male.

Ne deriva quindi che il problema fondamentale che l'uomo deve affrontare è quello della scelta tra il bene e il male. Zarathustra insiste sulla parte spirituale dell'essere umano: *Vyana*, l'anima-soffio (Y 29,6) costituisce l'io spirituale, mentre *Manah* è il principio dell'attività spirituale, cioè dell'attività della coscienza, del pensiero e della memoria (Y 36,18; Y 53,2). *Urvan*, il principio della personalità, sembra corrispondere all'*ātman* indiano (Y 34,2; Y 50,1; Y 29,5; Y 46,11). *Daena* indica quella funzione spirituale che porta l'uomo davanti a dio e che impegna la sua responsabilità nella scelta tra il bene e il male. Questa insistenza sulla componente spirituale dell'uomo informa tutto il dominio delle relazioni tra uomo e dio: si tratta qui di una scelta permanente.

Questa scelta è un comandamento di Ahura Mazdā (Y 31,1-3) che ha tracciato una netta linea di demarcazione tra il bene e il male. A ben considerare, tutti i suoi comandamenti si riferiscono a due domini di preferenza: il mantenimento della vita e la lotta contro il male. Tutte le azioni buone non sono solo una lode di Ahura Mazdā (Y 50,10) ma costituiscono la salvezza del popolo (Y 48,12): siamo qui molto vicini alla teoria dell'atto delle *Upaniṣad* indiane, dato che le buone azioni assicurano una lunga esistenza e una ricompensa (Y 43,13; Y 28,10). Il destino dello uomo sembra quindi dipendere da una scelta che egli compie liberamente (Y 31,11). Le azioni cattive si accentrano nella menzogna, *drug*, che si oppone all'ordine stabilito da Ahura Mazdā. *Drugvant* l'ingannatore, è il nemico di Dio; si schiera dalla parte di Ahra Mainyu. Zarathustra ha la certezza che i giusti saranno ricompensati in quanto li attende una trasformazione dell'esistenza, una trasfigurazione radicale operata da Ahura Mazdā. Il Profeta iraniano predica quindi una religione di salvezza fondata su delle credenze che costituiscono uno dei più bei capitoli del pensiero religioso nel corso del I millennio a.C.: Ahura Mazdā, dio creatore e salvatore; un dualismo morale fondato su due Spiriti la cui scelta guida la scelta degli uomini; la libertà dell'uomo nella scelta tra il bene e il male.

Al termine di queste considerazioni tratte dai testi e dalle pratiche delle antiche religioni indo-iraniche possiamo delineare alcune riflessioni. Durante i tremila anni prima di Cristo, l'*homo religiosus* ario ha cercato di organizzare la propria vita secondo le strutture della sua teologia. Di questa operazione la conseguenza più manifesta è la corrispondenza tra la tripartizione teologica e la tripartizione delle classi sociali. Agli dei delle tre funzioni – sovranità, forza, fertilità – corrispondono in India le tre classi vediche dei *brahmani*, dei *kṣatrya* e dei *vaiśya*. All'interno di questa società aria i brahmani cercano di organizzare il sacro intorno alla celebrazione del sacrificio, centro della vita religiosa tanto familiare quanto sociale: e il sacrificio ha il suo sostegno nel fuoco, simbolo della vita, della verità e dell'immortalità. Pur mantenendo queste forme simboliche, i pensatori delle *Upaniṣad* interiorizzano il sacrificio, che diventa ascesi, estasi e gnosi. Lo scopo dello uomo diventa l'unione con *brahman*, l'ipostasi del *Veda* e di tutti i valori dei *Veda*; attraverso le sue azioni l'uomo diventa il guardiano del cosmo, il responsabile del male, l'autore della sua liberazione. Nella stessa epoca, Za-

rathustra riforma il pensiero religioso ario: su uno sfondo abitato dalle tre funzioni caratteristiche della religione aria, si staglia il personaggio di Ahura Mazdā: Dio creatore, personale, onnisciente, nemico dell'ingiustizia e della menzogna. Il suo Spirito si oppone allo spirito Maligno. All'uomo spetta l'intera responsabilità nella scelta delle sue azioni: se sceglie la via di Ahura Mazdā, vuol dire per lui felicità e immortalità. Attraverso un'altra via, all'indomani della contestazione del Buddha traumatizzato dalla sofferenza presente nella condizione umana, anche l'India perviene alla coscienza di un dio personale a cui il fedele si ricongiunge per mezzo delle pratiche devozionali. È questa la religione della *bhakti* che integra le vie dell'estasi, della gnosi e dell'ascesi in un intreccio di relazioni personali tra il fedele e il dio da lui scelto, Viṣṇu o Śiva o Kṛṣṇa, Nella *bhakti* come nei *Gāthā*, il fedele sottomette la sua vita e le sue azioni a un Dio personale a cui si vota senza riserve. L'*homo religiosus* indù o mazdeo è pronto per l'avvenimento unico della storia: l'incarnazione del Dio in Gesù Cristo, destinata a creare un uomo nuovo su un modello divino.

Bibliografia

A. Di Nola, *Buddhismo*, in *Enciclopedia delle Religioni*, I, 6 voll., ed. Vallecchi, Firenze 1970, col. 1278-1311.

Id., *Induismo*, in *Enciclopedia delle Religioni*, III, 6 voll., ed. Vallecchi, Firenze 1971, col. 1043-1116.

Id., *Zoroastrismo*, in *Enciclopedia delle Religioni*, VI, 6 voll., ed. Vallecchi, Firenze 1976, col. 370-428.

G. Gnoli, *La religione persiana*, in G. Castellani (dir.), *Storia delle Religioni*, II, UTET, Torino 1970, pp. 235-289.

J. Gonda, *Le religioni dell'India*, in G. Castellani (dir.), *Storia delle Religioni*, V, UTET, Torino 1970, pp. 277-414.

Id., *Il buddhismo indiano*, in G. Castellani (dir.), *Storia delle Religioni*, V, UTET, Torino 1970, pp. 449-496.

Id., *Le Religioni dell'India*, I. *Veda e antico induismo*, Jaca Book, Milano 1981.

Bibliografia complementare

Induismo

D. Acharupambil, *Induismo. Pensiero e vita*, Ed. Teresianum, Roma 1978.

M. Delahoutre, *Induismo*, in *Grande dizionario delle religioni*, Cittadella-Piemme, Assisi-Casale Monferrato 1990, pp. 1015-1018.

R. Panikkar, *La spiritualità indù*, Morcelliana, Brescia 1970.

J. VARENNE, *L'India e il sacro. Una antropologia*, in J. RIES (a cura di), *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 27ss.
R. ZAEHNER, *L'induismo*, Il Mulino, Bologna.

Buddhismo

E. CONZE, *Le bouddhisme dans son essence et son développement*, Payot, Paris 1971.
P. MASSEIN, *Buddhismo*, in *Grande dizionario delle religioni*, Cittadella-Piemme, Assisi-Casale Monferrato 1990, pp. 254-259.
ID., *Il buddhismo. La condizione umana secondo la visione del Buddha e le posizioni storiche del buddhismo ieri e oggi*, in J. RIES (a cura di), *Crisi, rotture e cambiamenti*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 25-80.

Mesopotamia

L. CAGNI, *La religione della Mesopotamia*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle Religioni*, I, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 115-176.
ID., *La religione assiro-babilonese*, in G. CASTELLANI (dir.), *Storia delle Religioni*, II, UTET, Torino 1970, pp. 59-125.
ID., *Il mito babilonese di Atrahasīs. Mondo divino, creazione e destinazione, peccato e diluvio*, in «Rivista biblica italiana», t. 23, 1975, pp. 225-258.
ID., *La religione sumerica*, in G. CASTELLANI (dir.), *Storia delle Religioni*, II, UTET, Torino 1970, pp. 1-55.

Iran

G. GNOLI, *L'Iran antico e lo Zoroastrismo*, in J. RIES (a cura di), *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 151-178.
ID., *Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle Religioni*, I, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 455-565 (bibl. pp. 557-565).
M. MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Annales du Musée Guimet, Paris 1963.
K. RUDOLPH, *Zarathuštra. Priester und Prophet*, in «Numen», t. 8, 1961, pp. 81-116.
G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala-Leipzig 1938.

IV. L'uomo greco e i suoi dei

1. *La religione greca*

All'inizio del II millennio a.C., invasori indoeuropei penetrano nel mondo dell'Ellade, dove vengono in contatto con popolazioni che perpetuano i culti neolitici della fertilità, cioè la venerazione della dea madre raffigurata nelle numerose statuette portate alla luce durante gli scavi a Creta e in Anatolia. Verso il 1580 a.C. ha inizio una brillante civiltà, importata o stimolata da una seconda ondata di immigrazione indoeuropea: questa civiltà, la civiltà micenea, destinata a durare fino al 1100 a.C., realizza una sintesi armoniosa tra i culti cretesi e la religione aria. È questo il periodo in cui si stabiliscono le fondamenta della religione greca: si precisano le figure delle grandi divinità, sorgono i santuari di Delfi, Olimpia, Eleusis e Delos mentre la costruzione di tombe prestigiose testimonia della fede in una sopravvivenza oltre la morte. Verso il 1100 a.C. arrivano dei gruppi di guerrieri indoeuropei, che apprenderanno l'alfabeto dai Fenici e imporranno al *pantheon* e alla società micenea la loro concezione patriarcale ariana. Secoli dopo si assiste alla costituzione della *polis*, la città greca caratterizzata dal culto di divinità protettrici, onorate in santuari e incaricate di vegliare e proteggere la città. Questo culto ha una connotazione politica ben marcata, mentre numerosi sono i fedeli che si rivolgono a Dioniso, a Demetra e a Core: le divinità dei misteri di Eleusi, che incontrano un vivo successo. In questi si insiste non sulla città ma sulla salvezza del fedele; chi vi partecipa riceve una iniziazione che lo identifica con il figlio divino nato dalla dea-madre. Con la creazione dei giochi olimpici, nel 776 a.C., che esaltano la forza e la vittoria, continua ad essere viva l'influenza della religione cretese della natura, mentre nel misticismo orfico si radunano i fedeli che scelgono una via di ascesi purificatrice.

Con l'VIII secolo a.C. assistiamo al trionfo della mitologia. È questa l'epoca di Omero e di Esiodo. Se però in Omero (nell'*Iliade* come nell'*Odissea*) gli dei e le dee che intervengono nella vita degli esseri umani non si possono sempre considerare, per la loro condotta, un modello di vita, Esiodo invece ha fede negli dei che si rappresenta come protettori degli uomini.

Nel V e nel IV secolo a.C., dopo le guerre persiane, assistiamo alla nascita del sentimento greco, cioè alla consapevolezza di una religione e di una cultura comune a tutti gli abitanti dell'Ellade. Grazie ai santuari panellenici, religione e patriottismo si fondono, mentre il culto domestico rimane all'interno del focolare: la religione diventa l'autentico legame che unisce uomini e istituzioni del mondo greco dell'epoca. All'indomani delle conquiste di Alessandro, entreranno nelle città greche gli dei orientali, provenienti dalle contrade ammirate dell'Egitto e del Vicino Oriente. Mentre una corrente di secolarizzazione si va sviluppando a partire da Evemero, l'*homo religiosus* greco non abbandona il divino, ma cerca nei culti misterici un contatto con il dio salvatore. Il culto dei sovrani cerca di approfittare del vuoto lasciato dalle tendenze secolarizzanti, ma il popolo si rivolge verso il culto degli dei taumaturghi e guaritori: accanto a Zeus, Dioniso e Afrodite, prendono posto Asclepio Esculapio, Serapide e Iside. Importate dalla Mesopotamia, speculazioni sul moto degli astri e studi astrologici diventeranno elemento unificante di circoli iniziatici; questa tendenza dei fedeli di riunirsi in piccoli gruppi si allarga a macchia d'olio, con una moltiplicazione continua di tiase e confraternite: ognuno sembra volersi consacrare alla divinità preferita dal suo cuore.

2. *Il fatto religioso e il sentimento del divino*

Nella Grecia antica il fatto, l'evento religioso è presente ovunque, nella vita personale e nella vita della città, nella politica e nella cultura. La religione greca è profondamente diversificata nei suoi culti e nei suoi riti a ragione delle differenti sue origini etniche (arie, cretesi, anatoliche) e del forte individualismo che contraddistingue le varie regioni. Malgrado questa sua caratteristica particolare, rimane pur sempre il fattore dominante nell'unificazione del mondo greco.

Un dato fondamentale e molto arcaico è il sentimento del divino come viene espresso nel vecchio termine di *thambos*: questa parola indica il *timor* sacro all'avvicinarsi di una forza spirituale e soprannaturale. Fin dai tempi più antichi noi troviamo tracce di una simile intuizione della presenza del divino: possiamo dire che chiaramente l'*homo religiosus* greco ha l'arte di cogliere e captare le epifanie divine. Non si tratta qui di feticismo, né di magia, né di totemismo né di immaginazione. Due sono i dati fondamentali che coesistono nella nozione di *thambos*: da un lato l'uomo coglie, percepisce una forza soprannaturale che fa nascere in lui il sentimento della presenza del divino e dall'altra questa presenza divina gli appare dotata di intenzionalità. L'uomo cerca di rendere manifesta e di rappresentare questa realtà duplice: da qui tutta la simbologia arcaica degli oggetti sacri che si perpetuerà e darà la massima misura di sé nelle statue che raffigurano dei e dee. Possiamo affermare che fin dalle origini la rappresentazione del sacro mostra un polisimbolismo che noi troviamo espresso anche nelle differenti manifestazioni di una stessa divinità: per i Greci infatti lo *theion* o il divino viene sempre reso presente per mezzo di un sistema di molteplici epifanie, ciascuna delle quali diventa a sua volta un *theos*.

La coscienza della presenza del sacro porta i Greci a rispettare i supporti naturali di que-

sta presenza: nasce da qui la sacralizzazione della *physis*, della natura. Non mancano certo i riti naturalistici: innumerevoli sono i riti di fertilità e fecondità, i riti di incubazione che mettono il fedele in contatto con le forze della terra, i riti dell'acqua che guarisce; i boschi sacri che ospitano tutto un rituale di purificazione. In tutta questa complessa simbologia dell'epifania divina, compare assai presto la figura antropomorfa: a queste personificazioni si attribuiscono dei nomi divini, dei quali alcuni precisano gli effetti prodotti dal dio sull'esistenza umana, ma gli altri, per la maggior parte, mostrano una individualità propria. La potenza degli dei riposa sull'essere della loro natura: ognuno esprime una epifania del divino e sono numerosi perché ogni epifania di una forza soprannaturale può dare origine a un dio. Per comprendere il vasto *pantheon* greco, la sua formazione e le sue metamorfosi, bisogna partire da questa percezione del divino caratteristica dell'*homo religiosus* greco.

3. Divinità e culto della religione olimpica

Numerose correnti religiose animano il vasto *pantheon* greco dove la personalità delle grandi divinità nasce da una serie di assimilazioni che si succedono all'interno di un movimento sincretista che non si è mai arrestato. Gli dei che compaiono in Omero costituiscono il *pantheon* dell'Olimpo destinato a conservare adoratori fino alla fine del paganesimo. Intorno a questo *pantheon* si vengono strutturando le principali forme di sacrificio e di preghiera. Gli dei olimpici non sono che una categoria degli dei greci, ma la loro preminenza nasce dalle importanti funzioni che esercitano all'interno del *pantheon* e della città-Stato. Gli dei omerici sono chiamati gli eterni, gli immortali e vengono sempre rappresentati nel fiore degli anni, una caratteristica che va notata della visione greca del divino. La giovinezza è segno di vita e di immortalità: le divinità omeriche sono sempre giovani e rappresentate con misura dato che la bellezza dei loro corpi è un elemento visibile del divino. Giovinezza, bellezza corporea, sapere e potenza sono le quattro qualità su cui si costruisce la felicità e sono quindi l'appannaggio degli «immortali» che sono quindi anche i «beati». Se la loro apparenza è umana, sono però al disopra dell'esistenza degli uomini, sebbene ne dividano lutti e sofferenze. Abitano nei cieli ma non sono del tutto separati dalla terra, perché le forme della loro esistenza sono le stesse dell'esistenza terrena. Nella rappresentazione del divino come la vediamo negli dei omerici, natura e spirito sono uniti e la divinità viene presentata sotto un aspetto che è la forma più pura della figura umana. Naturale e meraviglioso sono profondamente legati per cui la divinità non è un sovrano assoluto della natura ma è la natura stessa, ipostatizzata e personalizzata, che si presenta con tutta la sua potenza.

I Greci guardano in faccia i loro dei: i loro volti sono volti umani trasfigurati dalla dimensione del divino. Goethe ha potuto dire: «il sentimento e l'aspirazione dei Greci sta nel divinizzare l'uomo e non nell'umanizzare la divinità». La religione greca è così una religione senza dogma e senza teologia, in cui la divinità non rivela nessuna legge assoluta. In presenza dei loro dei, i Greci assumono un atteggiamento che si può esprimere con due parole: *eusebeia hosiotes*. Si tratta di una forma di giustizia che regola i rapporti con gli dei concepiti come ga-

ranti dell'ordine familiare, sociale e politico. Riguardo e rispetto dovuti ai genitori, ai morti, alla patria, tutto viene compreso nel concetto di *eusebeia*. A questa idea di giustizia che è molto vicina all'idea di pietà bisogna aggiungere la ricerca della prosperità, della felicità e della gioia. I culti civici sono importanti in quanto costituiscono l'omaggio dell'intera città-Stato: il santuario non è un tempio perché alla celebrazione del culto basta un altare e una statua eretti in un luogo sacro: e la sacralità del luogo viene stabilita in quanto quel luogo è stato sede di una epifania divina, e così avviene sempre secondo una tradizione immemorabile. La statua del dio è l'incarnazione di questa epifania e i sacerdoti che la venerano non costituiscono una classe ma sono dei funzionari assistiti nelle loro funzioni da laici. Conformismo civile e religioso, pio conservatorismo del culto e dei riti, calendario fisso delle festività costituiscono le caratteristiche di questa religione ufficiale.

Il sacrificio è un atto essenziale del culto. Secondo le forme prescritte viene presentata una offerta che sarà subito distrutta, d'abitudine per mezzo, del fuoco. La vittima è scelta nel mondo animale e a volte anche nel regno vegetale: l'altare è indispensabile per la celebrazione del sacrificio. La vittima viene immolata secondo una cerimonia classica: viene addobbata e poi si accende il fuoco, segue una purificazione e un piccolo sacrificio di vegetali e infine l'invito al raccoglimento. Una volta terminati i preparativi la vittima viene macellata e fatta a pezzi: a queste operazioni rituali seguirà l'oblazione. La parte destinata alla divinità viene lasciata bruciare completamente mentre i fedeli ne mangiano ciascuno un pezzo, spesso scelto con cura. Le carni della vittima, arrostite su degli spiedi, sono così consumate nel corso di un banchetto sacro puntuato da libagioni. È concesso portare a casa quanto resta del sacrificio di questi animali che possono essere porci, bovini, montoni e capre. Accanto a questi sacrifici sanguinosi esistono anche le offerte di cereali, di legumi, di frutta, di bevande e di aromi. Sono queste le offerte che hanno sempre ricevuto il favore dei filosofi. La diversità dei sacrifici e dei riti greci mostra lo sforzo compiuto dall'*homo religiosus* per vivere in armonia con i suoi dei e ottenerne la protezione.

4. *L'*homo religiosus *greco alla ricerca della salvezza: i misteri*

La religione olimpica non bastava per estinguere la sete di soprannaturale; così la Grecia, fin dai tempi più arcaici, ha conosciuto correnti mistiche e pratiche iniziatiche, di cui i misteri sono l'espressione specifica. Nella celebrazione dei misteri le cerimonie di iniziazione mirano alla fecondità, alla contemplazione della divinità e a una sopravvivenza felice oltre la morte. Lo stato di purezza rituale è una condizione indispensabile per ogni iniziazione, quali che siano i misteri celebrati: le Thesmoforie in onore di Demetra, i riti di fertilità riservati alle donne e celebrati all'epoca delle semine di autunno, i misteri di Samotracia in onore dei Cabiri o i misteri di Eleusi.

Quest'ultima località, vicina ad Atene, ha dato alla Grecia una delle più vive e forti correnti mistiche, soprattutto a partire dal VI secolo a.C. quando la celebrazione dei misteri ha preso il posto degli antichi riti agrari in onore di Demetra, la dea della terra coltivata e del

grano. I grandi misteri sono celebrati in autunno e gli efebi vi si recano in processione, da Atene ad Eleusi, per vivere nel più grande segreto le cerimonie di iniziazione sulle quali non abbiamo che poche e frammentarie informazioni: sacrificio di un porcellino di latte, purificazione nelle acque del vicino mare, cortei e processioni, rappresentazioni mimiche del contenuto del mito e purificazione nella stessa Eleusi. La *telete* costituisce la grande cerimonia finale dell'iniziazione e avviene nella grande sala chiamata *telesterion*. Questa cerimonia è di solito preceduta dalla manipolazione di oggetti contenuti in due grandi ceste, probabilmente dei simulacri di organi genitali, se si fa allusione alla fecondità e forse anche al mistero della *theogamia* di Zeus e Demetra. L'iniziazione si conclude con l'*epoptia*, cioè con l'ostensione della spiga di grano portata dal campo vicino come segno della mietitura delle future messi.

I riti di Eleusi hanno un senso che si delinea chiaramente attraverso le differenti tradizioni: al centro è la promessa di una sopravvivenza beata oltre la morte, ottenuta grazie all'iniziazione. Chi si sottomette all'insieme dei riti, conquista il favore di Demetra e di sua figlia Core, la sovrana del mondo dei defunti. Platone (*Fedro*, 250b-c) parla della beltà splendente di questi misteri: «mistero che celebriamo nell'integrità della nostra natura vera e liberi da tutti i mali che ci possono aspettare nel corso ulteriore del tempo; integrità, semplicità, immobilità, felicità appartengono a loro volta alle apparizioni che l'iniziazione finisce per svelare ai nostri sguardi all'interno di una luce pura e splendente». Attraverso i riti e le emozioni suscitate dalla celebrazione, con le parole sacre e l'illuminazione, i misteri di Eleusi elevavano gli iniziati all'idea di una vita migliore. Accanto ai culti ufficiali di Atene, Eleusi coltivava il desiderio e la preoccupazione della sopravvivenza futura. L'Inno a Demetra sembra evocare una reminiscenza liturgica delle assicurazioni sulla felicità dell'aldilà offerte da Eleusi. Così proclama la fine dell'inno: «Felice colui che, tra gli uomini della terra, possiede la visione di questi misteri. Colui che non è iniziato ai sacri riti e colui che non vi partecipa al contrario non godono dello stesso destino, anche quando sono morti nelle umide tenebre».

5. Iniziazione orfica e credenza nella sopravvivenza

A partire dal VI secolo a.C. si incontrano testimonianze a proposito di Orfeo, fondatore di riti iniziatici e di misteri, cosa che conferma i suoi rapporti con Dioniso e Apollo. Orfeo rompe con la religione olimpica, come si vede dalle scoperte relative alla teogonia (Derveni, 1962). L'antropologia orfica è di tipo dualistico in quanto la razza degli uomini porta in sé una doppia eredità, quella del dio e quella del titano. Lamelle funerarie d'oro, trovate a Petilia e a Thurium, parlano dell'anima come emanazione della razza beata degli dei immortali, unita però al corpo nello stesso modo con cui un astro cade dal cielo.

Contrariamente alla visione omerica poco interessata al tema dell'aldilà, l'orfismo professa la fede in una sopravvivenza felice oltre la morte. Il germe della salvezza sta nell'uomo stesso, dato che la sua anima immortale altro non è che una particella divina imprigionata nel corpo per espiare il peccato di origine. Vita e salvezza, nell'universo orfico, dipendono da una scelta compiuta dall'uomo, da un atto di volontà destinato a liberare l'anima imprigiona-

ta nella materia. In ricordo del sanguinoso sacrificio dei titani che smembrarono il giovane Dioniso, i discepoli di Orfeo si astengono da ogni tipo di alimento di origine animale, limitandosi a una dieta vegetariana totale: questo li mette in contrasto con la religione ufficiale della città-Stato, perché implica il rifiuto di partecipare alla celebrazione dei sacrifici in onore degli dei.

L'iniziazione del discepolo, l'ascesi praticata, la scelta permanente operata all'interno del suo comportamento devono prepararlo a una eternità beata. Una lamella d'oro di Thurium, conservata nel Museo di Napoli, parla di Persefone la regina degli inferi che accoglie nelle sue praterie e nel suo bosco sacro il defunto che è passato attraverso l'intero ciclo di purificazioni. L'iniziato riceve così la consacrazione suprema ed esclama «mi sono tuffato nel seno della mia Sovrana»: è l'apoteosi, in cui Persefone porta a compimento l'atto mistico dell'affiliazione divina. L'iniziato ora partecipa del divino, l'anima ammessa nel cenacolo degli dei inferi godrà di una felicità e di una beatitudine senza fine.

Nella vita orfica salvezza e conoscenza sono legate; attraverso l'iniziazione il discepolo viene a conoscere misteri che agli altri sono nascosti come l'origine degli dei e degli uomini, il mistero dell'anima immortale, la necessità di purificazione dell'anima e del corpo. Gli *hieroi logoi* svolgono un ruolo essenziale nell'iniziazione attraverso cui il discepolo si stacca dalla sua città e dalla società. Il suo abito bianco lo isola dagli altri, oltre a costituire un ricordo continuo del permanente imperativo di purezza; il suo regime vegetariano gli impone delle astensioni radicali tanto nella vita quotidiana quanto nella partecipazione religiosa al rito dei sacrifici sanguinosi. Se l'orfismo, nel suo aspetto più popolare, si limita a una iniziazione relativamente superficiale celebrata con la recitazione di incantesimi, l'orfismo mistico offre ai più dotati l'ideale di una educazione religiosa destinata a preparare il ritorno dell'uomo nel luogo ove soggiornano i beati, dove l'anima ritrova il suo stato divino.

6. Il greco e i suoi dei taumaturghi guaritori

In Grecia hanno conosciuto grande successo i culti in qualche modo connessi con la medicina: tra tutti gli dei Esculapio era il guaritore per eccellenza. Il suo culto ha reso celebre Epidauro a partire dal IV secolo a.C., epoca in cui si dovettero ingrandire gli edifici che circondavano il santuario, tanto grande era l'afflusso dei malati. La cura ha sempre inizio con una serie di purificazioni rituali: una volta che queste sono state compiute, il malato deve dormire nel vestibolo del tempio e attendere la venuta del dio che gli si manifesterà durante il sonno. Al termine di questa notte di incubazione, il malato si sveglierà, guarirà oppure recupererà in seguito la salute, dopo essersi attenuto alle prescrizioni divine. Può anche accadere che il dio invii serpenti e cani a leccare le piaghe, ma la cura vera e propria ha luogo solo di notte. In questa incubazione, i sogni hanno un'importanza particolare: e del resto l'uso del sogno è una antica forma di mantica a cui il mondo antico ha sempre annesso grande importanza.

L'interesse apologetico di queste guarigioni di Epidauro ha fatto nascere una abbondante

letteratura. Stele ritrovate a Epidauro riferiscono di guarigioni operate da Asclepio Esculapio, «amico dell'umanità che soffre»: egli ha guarito bambini, schiavi, donne, uomini, ciechi e paralitici. In alcuni casi il dio ha consigliato delle cure laboriose, dirette dai sacerdoti-medici del santuario. Lo studio delle stele mostra come le guarigioni fossero legate alla medicina dell'epoca e i mezzi terapeutici complessi: fasciature di lana e bagni d'acqua fredda, massaggio allo stomaco e interventi di cani e serpenti. In effetti «c'è una combinazione costante tra incubazione e procedimenti medici, tra medicina sacrale e medicina scientifica» (Van Cangh, p. 268). Fino dall'origine della attività dei santuari di Asclepio Esculapio, il ruolo dei sacerdoti è stato di grande importanza e questo ruolo di terapeuti non ha fatto che aumentare nel corso del tempo fino a che, in epoca imperiale, il santuario di Epidauro assomigliava molto a una città termale. Bisogna notare che la fede del malato era concentrata sul potere taumaturgico del dio.

7. *La religione greca come* praeparatio evangelica

Dopo aver rapidamente scorso duemila anni di vita religiosa nell'Ellade dal punto di vista dello storico delle religioni, ci sia concesso di considerare l'*homo religiosus* greco con gli occhi dello storico del cristianesimo. Rivolgendosi agli Ateniesi, dopo una visita alla loro città, san Paolo, impressionato dalla varietà e dalla bellezza delle statue raffiguranti dei e dee, dice loro: «Ateniesi, io veggo che siete in ogni cosa quasi troppo religiosi» (Atti 17,22). Ed è ai Greci che Paolo ha riservato la primizia dell'annuncio del Vangelo.

Seguendo la via tracciata dall'Apostolo, possiamo dire che l'*homo religiosus* greco era perfettamente pronto per ricevere il messaggio di Gesù Cristo. La finezza nella percezione del divino, che noi troviamo presso i Greci fin dal momento in cui il pensiero indoeuropeo è venuto in contatto con il pensiero mediterraneo, non si è spenta nel corso dei duemila anni successivi a quest'avvenimento storico di immensa portata per la cultura come per la religione. La capacità di cogliere la densità e l'intensità delle epifanie divine ha portato il greco ad elaborare quattro vocaboli al fine di cogliere l'intera pienezza del sacro: *hagnos*, *hagios*, *hieros*, *hosios*, mentre le altre lingue indoeuropee si sono accontentate di due termini.

La divinità vi è presentata sotto l'aspetto della più pura figura umana. Per rappresentare la divinità il greco ha scelto il corpo dell'uomo e il volto dell'uomo, a cui ha dato trasparenza e trascendenza: le statue delle divinità greche ci mostrano sempre degli esseri umani trasfigurati. In questo senso possiamo dire che l'arte greca ha costituito una vera e propria preparazione al Vangelo. Si può ribaltare la riflessione di Goethe e dire che i Greci hanno cercato di umanizzare il divino. Mentre danno agli dei un volto umano, preparano l'uomo all'incontro con l'Uomo-Dio. Ormai familiarizzati con le teofanie nella statuaria, erano pronti a riconoscere la teofania suprema, l'Incarnazione di Dio in Gesù Cristo. La filosofia greca ha quindi potuto servire da strumento alla riflessione cristiana sui misteri dell'Incarnazione e della Redenzione.

In Grecia si manifesta molto precocemente una corrente di misticismo, con le sue prati-

che iniziatiche, la celebrazione dei misteri, l'orfismo. L'*homo religiosus* è alla ricerca di una salvezza che si realizza solo con il contatto con la divinità; grazie all'iniziazione può in questa vita prepararsi alla sopravvivenza oltre la morte. La celebrazione dei misteri deve cambiare l'uomo totalmente, nel suo comportamento e nei suoi rapporti e legami con il mondo. Già prima del regno di Alessandro, ma soprattutto in epoca ellenistica, la conoscenza e la presenza degli dei orientali accentua questo bisogno di protezione divina. Vocaboli come *soter*, salvatore, e *soteria*, salvezza, diventano di uso estremamente corrente per esprimere il rapporto tra il fedele e la divinità. Questo nuovo vocabolario della salvezza se da un lato viene accaparrato dai sovrani per dare un fondamento al culto delle loro persone, dall'altro prepara il mondo greco ad accogliere colui che è il Salvatore per eccellenza, il Cristo. Con il simbolo del pesce, IXTHUS (*Iesous Christos Theos Uios Soter*) i Greci che si sono convertiti al cristianesimo riassumono la preparazione evangelica passata da promessa a realizzazione: l'Incarnazione del Figlio di Dio diventato il Redentore degli uomini.

Nell'epoca in cui lo stoicismo afferma l'azione della provvidenza divina e la sua efficacia nella vita degli uomini, i santuari di Asclepio Esculapio a Epidauro e in altre località della Grecia concentrano la fede dei credenti sul potere taumaturgico del dio. Non sappiamo se delle autentiche guarigioni miracolose siano avvenute a Epidauro, luogo in cui si incontravano la fiducia dei fedeli e la conoscenza medica dell'epoca, messa in opera dai sacerdoti-medici del santuario. Le stele che sono state scoperte parlano tutte della guarigione del paziente grazie all'intervento del dio Asclepio Esculapio che esige una fede incondizionata nel suo potere di guarire. Il successo degli dei taumaturghi durante i secoli precedenti l'era cristiana ha preparato i Greci ad accogliere la fede in Gesù che collega la sua azione di terapeuta alla venuta del Regno di Dio (Mt 12,28). I miracoli del Vangelo fanno vedere come il recupero della salute sia un segno della salvezza. Se l'incubazione di Epidauro poteva restituire ai pazienti la salute, il battesimo cristiano trasferisce all'uomo dell'antichità il mistero della resurrezione di Gesù: è la nascita di un uomo nuovo, il cristiano.

Bibliografia

U. BIANCHI, *Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma 1953.

ID., *La religione greca*, in G. CASTELLANI (dir.), *Storia delle Religioni*, III, UTET, Torino 1970, pp. 81-394.

E. DES PLACES, *La religion grecque: dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Picard, Paris 1969.

A.M. DI NOLA, *Religioni della Grecia*, in *Enciclopedia delle Religioni*, III, 6 voll., ed. Vallecchi, Firenze 1971, col. 514-667.

W.K. GUTHRIE, *Orphée et la religion grecque: étude sur la pensée orphique*, Payot, Paris 1956.

ID., *Les Grecs et leur dieux*, Payot, Paris 1956.

CH. MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, Casterman, Tournai 1948 [tr. it. *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Morcelliana, Brescia 2003[9]].

R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1956.

W.F. OTTO, *Les dieux de la Grèce; La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, Paris 1981.

R. PETTAZZONI, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Zanichelli, Bologna 1921, Edizioni Scientifiche Einaudi, Torino, 1953.

D. SABBATUCCI, *Saggi sul misticismo greco*, Ateneo & Bizzarri, Roma 1965, 1979[2].

J.M. VAN CANGH, *Santé et salut dans les miracles d'Epidaure, d'Apollonius de Tyane et du Nouveau Testament*, in Y. JANSSENS, J.M. SEVRIN (a cura di), *Gnosticisme et monde hellénistique: actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Institut orientaliste, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 263-277.

Bibliografia complementare

AA.VV., *La religione della Grecia*, in P. POUPARD (dir.), *Grande dizionario delle religioni*, III, Cittadella-Piemme, Assisi-Casale Monferrato 1990, pp. 875-890.

U. BIANCHI, *Misteri di Eleusi. Dionisismo, Orfismo*, in J. RIES (a cura di), *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Jaca Book, Milano 1992.

A. BRELICH, *I Greci e gli dei*, Napoli 1985.

W. BURKERT, *Mito e rituale in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1987.

ID., *Antichi culti misterici*, Laterza, Roma-Bari 1982.

ID., *I Greci*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1984.

A. MOTTE, *Il sacro nella natura e nell'uomo e la percezione del divino nella Grecia antica*, in J. RIES (a cura di), *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 233-257.

M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 voll., Beck, München 1944.

J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris 1971.

J. SCARPI, *Le religione greca*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia della religione*, I, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 285-330.

G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.

V. I Romani di fronte ai loro dei

I. Le strutture storiche della religione romana

Nell'VIII secolo a.C., fa la sua comparsa nel cuore geografico dell'Italia un popolo costruttore di città, commerciante e artista. Conquista la parte centrale e meridionale della penisola, mentre disputa ai Greci l'egemonia sui mari. Non manca la documentazione archeologica, assai vasta, non mancano le iscrizioni, più di diecimila, incluso un testo scritto sulla benda di una mummia egiziana conservata al museo di Zagabria; eppure solo con lentezza ci si fa strada nei segreti del pensiero e della religione etrusca. Allo stato attuale sappiamo che i sacerdoti interpretavano i dati raccolti attraverso l'esame delle interiora delle vittime sacrificali; erano cioè dediti all'aruspicina. I *libri fulgurales* trattavano l'interpretazione dei temporali mentre i rituali provvedevano alla trasmissione dell'essenziale dei principi religiosi. Un fegato di bronzo, trovato a Piacenza, reca incisa una mappa del cielo: chiara rappresentazione dei rapporti tra il microcosmo e il macrocosmo. Possiamo così giungere a una migliore comprensione del ruolo degli aruspici, questi sacerdoti etruschi incaricati di scoprire i presagi per leggervi la volontà degli dei e interpretarvi il destino. Nella religione etrusca questa ricerca della volontà divina costituisce l'asse centrale; da qui nasce la necessità delle scienze divinatorie quanto l'esigenza di espiazione e purificazione. Ci troviamo in presenza di una struttura fondamentale propria anche alla religione romana.

Verso il 753 a.C. avviene il primo stanziamento umano sul colle Palatino; non si tratta del solito villaggio, è la fondazione di Roma. Durante l'intero periodo regio, dal 753 al 509 a.C., il re è anche il gran sacerdote e riunisce nella sua persona i molteplici ruoli di giudice supremo, di capo della città e di capo dell'esercito. Con il suo tentativo di enucleare i caratteri essenzialmente indoeuropei presenti nella Roma delle origini, Dumézil ha di fatto rinnovato lo studio della religione romana arcaica. Fin dai tempi più antichi vi compare la parola *deus*; la divinità è quindi concepita come un essere personale, un essere luminoso. La triade arcaica di Jupiter, Mars e Quirinus (Giove, Marte e Quirino) costituisce una ulteriore espressione della

ideologia aria delle tre funzioni; ognuno degli dei ha i suoi servitori ufficiali, sacerdoti incaricati del culto di quel particolare dio; i sacerdoti supremi sono dunque tre, i *flamines maiores*, distinto ciascuno da un proprio appellativo: *dialis*, *martialis*, *quirinalis*. Jupiter (Giove) compare in questa triade come il dio supremo di tutti i popoli italici: nella Roma antica esercita tutte le funzioni della sovranità, è testimone e garante dei patti della vita pubblica e dei giuramenti della vita privata. Accanto al sovrano celeste e luminoso, siede Marte, dio della guerra; i suoi templi si situano sul Campo di Marte. Quirino è il dio arcaico di tutti i cittadini, i *covirites*. Vediamo quindi che fin da tempi più remoti i Romani possedevano un pensiero religioso vero e proprio, organizzato intorno ai concetti di sovranità, di forza e di fertilità, garantiti rispettivamente da Jupiter, Mars e Quirinus (Giove, Marte e Quirino).

Nella sua persona il re riunisce queste tre funzioni: è sovrano, guerriero e protettore della prosperità del popolo. Insieme al re, ciascuno dei tre *flamines* compie una delle tre funzioni culturali. Due cose escono chiare da una simile situazione: da una parte l'importanza della teologia simbolica romana e dall'altra il senso del culto, incaricato di regolamentare i rapporti tra gli uomini e gli dei. È una religione strettamente connessa con la politica, in grado di svolgere un ruolo essenziale nell'organizzazione della città, di cui segue passo a passo lo sviluppo, adattandosi alla sua evoluzione dalla repubblica all'impero. Nel corso dei vari mutamenti sopravvenuti, il sostrato originario indoeuropeo non scomparirà mai del tutto. Anche a Roma continua la tradizione dei tre diversi fuochi del culto pubblico ario, tanto importanti nella India dei brahmani; c'è il fuoco dell'altare (*ara*, *altaria*) che brucia le offerte e le trasmette agli dei, il *foculus* o fuoco portatile che arde a lato dell'altare; su scala cittadina e non familiare, questo è il fuoco di Vesta, l'*ignis Vestae*, un fuoco che non deve mai spegnersi in quanto simbolo del radicarsi di Roma sulla terra. Il terzo fuoco è *volcanus*, il fuoco che distrugge, distruttore delle armi strappate al nemico (Dumézil, 1977).

Nel periodo repubblicano (509-29 a.C.) lo sviluppo della nozione di *libertas* favorisce la formazione del concetto dei diritti personali e politici del cittadino romano. Tutto questo non manca di ripercussioni nella sfera religiosa. Il re viene sostituito da due consoli, carica elettiva della durata di un anno. Il vero depositario dell'*auctoritas* è il Senato, che di fatto dirige la vita di Roma, affari interni come affari esteri. All'indomani delle guerre puniche del 241 e del 219 a.C. Roma cerca la protezione anche degli dei stranieri. Con la ricerca dei nuovi patroni si verifica una invasione di culti greci; culti di Apollo, di Venere, di Cibele. Senza trascurare una istanza ritualistica concettuale, la religione repubblicana comunica il senso del mistero alla vita quotidiana del fedele mentre contemporaneamente cerca di penetrare il mistero di tutto ciò che deroga dalla norma: i fenomeni straordinari (*prodigia*), i fenomeni contrari alle leggi naturali (*portenta*) e i *monstra* che denotano la volontà degli dei. Il romano vuole vivere in conformità con la natura e proteggersi dalle forze ostili. L'ellenismo introdurrà numerosi elementi nuovi: ci saranno feste che richiamano la popolazione a celebrazioni collettive, l'esaurimento della mitologia romana andrà di pari passo con l'introduzione di miti greci. Nel corso dell'epoca ellenistica si assiste allo sviluppo delle dottrine astrologiche mentre sempre più massiccio si fa il ricorso agli oracoli. Nel 27 a.C. Ottaviano pone mano alla grande restaurazione della religione romana; il senato lo nomina *princeps* e lo proclama *Augustus*, cioè sacro

e divino. Augusto preconizza il ritorno alle tradizioni, al *mos maiorum*. Ama presentarsi come figlio di Giove, rivalorizza l'istituto del sacerdozio senza trascurare la creazione di nuovi collegi. È sua intenzione porre freno al progredire dei culti orientali. Fa un tutto unico della religione, della sua persona e del suo Principato, in modo che la casa imperiale diventi anche la sede amministrativa del culto. La dea Vesta è onorata di una statua e di un altare. A fianco del suo palazzo, costruito su quel colle Palatino che lo collega al fondatore Romolo, Augusto fa innalzare un tempio ad Apollo con l'intenzione di annettere l'ellenismo alla latinità. Questo permette all'*Imperator* di riutilizzare a suo vantaggio l'ideologia del *Soter*, in auge nelle monarchie ellenistiche. Il culto dei sovrani fa così il suo ingresso nella religione romana. Alla vigilia della nascita del cristianesimo tutto è pronto per il grande scontro del Cristo con l'Impero.

2. *Gli dei romani e l'attività umana*

I Romani hanno conservato il termine ario *deus* che designa un essere personale e luminoso. Compare però ripetutamente anche un altro vocabolo, *numen*, usato sempre in relazione al nome di una divinità. *Numen* definisce una volontà divina che si traduce in un'azione efficace. Quello che diventa sempre più importante sono le azioni divine provenienti da quelle potenze personali che sono gli dei. Una cosa colpisce subito nella religione romana, la mancanza di una mitologia organizzata. Gli uomini che hanno creato Roma hanno personalizzato in singole figure divine un insieme di concetti fondamentali e di valori su cui si fonda la società. Gli dei non hanno nessuna storia che li colleghi a un tempo mitico primordiale.

Dall'esame della documentazione in nostro possesso, emerge un primo dato: la presenza dell'eredità ideologica indoeuropea. Dei, credenze, riti sono tutti collocati all'interno del noto sistema delle tre funzioni: sovranità giuridica, forza fisica, fecondità, fertilità. Ogni divinità presiede a un settore dell'amministrazione, del visibile come dell'invisibile. Nelle figure divine i Romani altro non hanno fatto che proiettare i concetti fondamentali provenienti dai loro lontani antenati arii. Gli dei esprimono il gioco e l'intreccio delle funzioni fondamentali della vita, del cosmo e degli umani. L'uomo ha pensato e immaginato il divino secondo uno schema ideologico riconoscibile nello schema delle tre funzioni (Dumézil, 1977).

Un secondo dato da rilevare, correlato al primo, è la constatazione dell'assenza di ogni forma di mitologia. Se gli dei non hanno proprio nessuna storia mitica, ai Romani non restava che riferire ai loro antenati la creazione delle varie istituzioni: in questo modo la storia delle origini della nazione prende il posto dei miti. È la storia stessa a trasformarsi in mitologia, portatrice di saggezza e di valori. Diventa così comprensibile l'importanza attribuita alle avventure esemplari degli uomini che hanno fondato Roma. I vecchi miti indoeuropei sono ancora vivi ma inseriti nella storia nazionale romana: sarà questo il terreno su cui germoglierà una fondamentale nozione religiosa, destinata a durare: il *mos maiorum*.

Agli occhi dell'uomo romano quello che conta davvero è la funzione svolta dagli dei all'interno di un universo in cui si situa anche la sfera dell'attività umana. Dei e dee presiedono

ciascuno a un preciso settore di queste attività. Giove, Marte, Giano, Giunone sono divinità a cui fanno riferimento i settori più vasti. Accanto alle grandi funzioni si colloca l'immenso dominio della vita e delle attività umane, che si spiegano dalla nascita alla morte. Il romano pone una divinità a capo di ogni tipo di attività; questo porta a una proliferazione di *numina*, agenti divini secondari che collaborano con le personalità divine. Nell'impossibilità di dare caratteri e forme precise a questo numeroso insieme di *numina*, il romano si mostra abbastanza prudente: si limita a definirli *indigitamenta*. Sono divinità senza storia e senza rappresentazioni precise, a cui si attribuiscono funzioni ben determinate come vegliare alla nascita, proteggere la culla, favorire l'allattamento, l'aratura, le semine, la fabbricazione del pane e così di seguito.

3. Religio et pax deorum

Dobbiamo partire dalla storia nazionale delle origini e dal concetto romano di divinità per comprendere i dati essenziali della religione. *Religio* definisce l'atteggiamento di un uomo che sceglie di vivere e di agire in perfetta armonia con la volontà degli dei. La *religio* è anche rispetto, venerazione e osservanza di tutte le tradizioni che collegano l'*homo romanus* con le sue tradizioni ancestrali. Si può intendere come l'insieme dei legami che uniscono l'attività umana alla volontà divina. Presuppone di conseguenza una serie di obblighi come la corretta ed esatta celebrazione dei riti, il rispetto del voto e il rispetto del divino. L'uomo religioso dedica una attenzione scrupolosa a tutte le manifestazioni della volontà divina; pone inoltre una costante ansia di perfezione nella celebrazione del culto e nel compimento di tutte quelle azioni che lo mettono in relazione con la divinità.

La virtù fondamentale è la *pietas*, il che vuol dire rendere agli dei il culto che loro compete. Il modello della *pietas* si trova nella venerazione dei figli per i loro genitori. Grazie alla *pietas*, il fedele misura la parte che gli dei hanno nella sua vita, cosa che comporta il riconoscimento dei loro diritti nel corso dell'esistenza umana. Si precisa qui un importante aspetto giuridico interno alla religione romana: l'uomo riconosce i diritti degli dei. Siamo al livello di uno scambio contrattuale.

La *pax deorum* è il beneplacito degli dei accordato alle azioni umane. E gli uomini sanno che questo accordo è indispensabile alla riuscita di qualsivoglia impresa. Quando l'uomo pone le sue azioni sotto il dominio del *fas* altro non cerca che l'accordo degli dei. I Romani hanno moltiplicato i riti religiosi destinati ad assicurarsi il favore degli dei. Uno di questi riti era il *votum*: un contratto vero e proprio che legava le due parti contraenti e che proprio per questa ragione era una cosa estremamente seria e grave per l'uomo. Se il dio concede quanto gli è stato richiesto allora l'uomo è *voti damnatus*: deve mantenere la sua parola e l'impegno preso. Il *votum* non ha niente di magico: costituisce un atto religioso e giuridico. Ed è anche uno degli atti religiosi compiuti più di frequente.

4. L'uomo romano e il suo culto degli dei

Nella molteplicità dei casi e delle esigenze della vita, il romano si rivolge ai suoi dei. Presenta una specifica richiesta alla divinità che è reputata presiedere a quel particolare settore di attività in cui l'uomo sta per impegnarsi. Ogni azione comincia con una invocazione destinata ad ottenere il favore del dio e a richiamarne la presenza. L'*adoratio* costituisce la richiesta propriamente detta: questa sarà gradita al dio nella misura in cui l'orante si trovi in uno stato di purezza e di sottomissione.

Il *sacrificium* è l'atto con cui si rende sacro un essere vivente o un oggetto; sottratto quindi all'uso profano viene riservato esclusivamente alla divinità. Questo non vuol dire escludere, in numerosi casi, una partecipazione alimentare dei preti e dei fedeli che in effetti mangiano una parte delle carni della vittima immolata. I rituali sono molto precisi a questo riguardo e specificano tutto nei minimi dettagli: tipo della vittima, compresi sesso e colore, sviluppo e svolgimento del sacrificio. Il romano non lascia niente al caso e all'improvvisazione. Si tratta forse di una antica eredità aria ben presente nel formalismo rituale dei *Veda*. La tradizione romana reca ancora tracce del sacrificio umano, sostituito a partire dal III secolo a.C. dal combattimento dei gladiatori. Una volta entrata nel mondo del sacro, la vittima immolata deve poter rendere testimonianza della volontà degli dei: il corpo viene quindi aperto e l'esame delle interiora fornirà indicazioni atte a conoscere la volontà divina. La preparazione del sacrificio, la celebrazione dei riti, tutto viene previsto e regolato con minuzia dal rituale. La vittima animale viene condotta dinanzi all'altare, ornata di bende, aspersa d'acqua lustrale, profumata d'incenso e poi sgozzata. Le carni sono tagliate, offerte al dio, cotte e in parte consumate dai fedeli e in parte distrutte dalla fiamma sacra.

Anche il luogo del sacrificio è un luogo consacrato. Ogni tempio è isolato, costruito al fondo di un portico per ospitare la statua del dio. Sopraelevato, il tempio è accessibile solo ai sacerdoti. L'altare dove si celebra il sacrificio cruento è una costruzione che simboleggia l'avvicinamento alla volta celeste: d'abitudine viene innalzato di fronte ai templi dedicati agli dei uranici. Quando il rito è in onore degli dei inferi, il luogo sacrificale viene scavato nella terra.

Anche i giochi hanno radici etrusche. Nel periodo repubblicano occupano una posizione di rilievo all'interno del culto: vi si mescolano culti agrari e culti guerrieri, culti funebri e corse equestri. Sono giochi, *ludi*, ma sono sempre celebrati in onore degli dei. Secolo dopo secolo i rituali relativi ai *ludi* sono andati di continuo trasformandosi fino a diventare una parte importante di tutte le feste celebrate in onore degli dei: non mancavano mai processioni di carri e di atleti, immagini e attributi degli dei, corteo di vittime destinate al sacrificio. Attraverso la mediazione dei giochi l'*homo romanus* pensa di attrarre l'attenzione degli dei e di conquistarne i favori. I *ludi* sono parte integrante di questa *religio*, conforme al *mos maiorum* e alla *pax deorum*.

I banchetti degli dei sono anch'essi parte del sacrificio in quanto restituiscono al dio il suo vigore primigenio. La prima forma assunta da questi banchetti è la consacrazione di un pasto, una offerta di cibo. Questa simbologia del pasto conosce un continuo sviluppo fino ad immaginare il dio presente e invisibile a un posto a lui riservato: e questo posto viene contrassegna-

to da attributi divini, da mazzi di fiori consacrati e circondato da un vuoto sacro. Ci sono due tipi di banchetti: i *sellisternia*, banchetti a cui i commensali partecipano seduti e i *lectisternia*, a cui si partecipa stando sdraiati. In tutte e due le forme un posto d'onore viene riservato alla divinità. Come appare evidente, tutto il rituale è segnato da una componente antropomorfica e da una componente simbolica. Il primo *lectisternium* venne celebrato a Roma nel 399 a.C. in occasione di una grave epidemia.

5. La divinazione come ricerca della volontà divina

Cicerone ci ha lasciato un trattato intitolato *De divinatione*, in cui si distingue tra divinazione naturale, praticata da veggenti, sacerdotesse e profeti in grado di scorgere il destino degli uomini, e divinazione congetturale, derivata dall'osservazione e dall'interpretazione di segni sacri. La prima forma ha conosciuto un successo non comune in Grecia, mentre a Roma è l'interpretazione dei segni ad occupare una buona parte del campo religioso. Questa forma di divinazione è un'autentica opera di decifrazione dello stato del mondo: secondo Bloch implica la capacità di decodificare il passato come il presente e il futuro.

Come abbiamo già indicato all'inizio di questo studio sulla religione dell'uomo romano «le preoccupazioni religiose etrusche sono tinte di elementi di ordine divinatorio. Teoria delle interiora, delle folgori, dei prodigi non hanno altro senso e altro scopo se non quello di cercare all'interno di fenomeni particolarmente carichi di valori trascendenti indicazioni atte a interpretare la volontà degli dei, le cerimonie da compiere o l'avvenire vicino o remoto» (Bloch, *La Divination*, p. 198).

In una simile ottica, la mantica è contemporaneamente scienza e religione. Il sacrificio delle vittime diventa strumento di rilevazione; tutto può e deve essere interpretato: l'atteggiamento della vittima che si avvia a essere immolata, il suo comportarsi al momento del colpo mortale, il crepitare delle carni sul fuoco e il colore del fumo. Con l'aumentata importanza della mantica, si scelgono vittime destinate a rivelare la volontà degli dei attraverso l'esame delle loro viscere. Si comprende quindi l'importanza del ruolo primordiale dell'aruspice etrusco. La scoperta del fegato di Piacenza mostra l'importanza assunta dal microcosmo all'interno del simbolismo cosmico del pensiero religioso etrusco mentre sottolinea la corrispondenza tra i diversi elementi del mondo. La stessa dottrina costituisce la base teorica dello studio delle folgori e della ricerca dei prodigi, degli *ostenta*.

Roma ha sempre guardato con diffidenza alle ispirazioni individuali. Di conseguenza anche l'attività oracolare è sorvegliata, controllata, canalizzata: questo non le impedisce di incidere pesantemente sulla vita religiosa, politica e privata dei Romani. Alle stesse origini di Roma vediamo la presenza di presagi e di prodigi nella vita di Romolo e Remo. *Omina* sono definiti i presagi che si offrono all'orecchio, nel linguaggio e nei suoni degli avvenimenti quotidiani. Come segni, vanno interpretati. Gli *auspicia* invece si presentano alla vista; possono essere segni tratti dal volo degli uccelli, dai lampi, dai fulmini, dai polli sacri. Il volo degli uccelli attraverso gli spazi celesti è considerato portatore di un messaggio. Una terza categoria di

mantica romana si occupa dei prodigi; questi fenomeni contro natura sono un segno della collera degli dei. Non si tratta più di stornare l'uomo dalla via intrapresa, come nel caso dei presagi; qui la cosa si è fatta più grave, si tratta di avvertire l'uomo che la *pax deorum* è rotta. Bisogna dunque stornare il pericolo e ristabilire l'intesa con gli dei attraverso una serie di cerimonie espiatorie e propiziatorie. Questo aspetto svolge un ruolo fondamentale nella vita romana. Si tratta, in realtà, di continuare nell'azione intrapresa senza lasciarsi fermare da prodigi annunziatori di catastrofi. Sulla base dei prodigi si è appreso ad organizzare numerose cerimonie di propiziazione ed espiazione al fine di modificare la disposizione degli dei. Senza sosta si continua nella ricerca di riti nuovi ed efficaci, a volte presi in prestito dalla mantica greca. A partire dalle guerre puniche, fanno la loro comparsa a Roma oracoli di tipo ellenistico; prodigi e presagi diventano sempre meno distinguibili e tutte le ricerche puntano alla predizione dell'avvenire. L'ideologia imperiale saprà trarre profitto da queste nuove correnti per rafforzare il potere personale. Nasce così il legame tra le virtù dell'*Imperator* e le forze della mantica. Il culto dei sovrani saprà sfruttare questa vena religiosa.

Questo breve studio ha cercato di delineare la posizione dell'*homo romanus* di fronte ai suoi dei, esseri personali dotati di una potenza trascendente. L'uomo romano li riconosce e ne cerca l'alleanza nella vita quotidiana. Consapevole delle sue responsabilità vuole continuare lungo la strada intrapresa e procedere nelle sue realizzazioni; a questo fine sceglie di stabilire relazioni contrattuali con gli dei. La *pietas* lo porta a rendere loro un culto consono alla loro dignità: la giustizia. Cicerone ha sottolineato questo aspetto dello *ius* intrinseco alla religione romana. Nel caso dei Romani, la religione è costituita da un insieme complesso di pratiche, previste e codificate dai rituali, destinate a stabilire un rapporto di reciproco scambio tra gli dei e gli uomini. In questo troviamo il tratto profondamente originale della religione romana, in cui i rapporti tra gli dei e gli uomini sono concepiti in un'ottica di efficienza applicata al tempo presente. La religione si fa garante del successo della vita umana, delle iniziative private e pubbliche.

Gli storici hanno molto insistito sull'importanza dei riti e delle osservanze, sul rispetto della qualità religiosa dei giorni, sul calendario e sulle feste, sulla complessità del *pantheon* romano, sulla tendenza giuridico-ritualistica della pratica religiosa. Bisogna correggere tutta questa prospettiva inserendovi la presenza di una vera e propria teologia, già in atto all'epoca delle origini di Roma. Si tratta pur sempre di quella teologia delle tre funzioni – sovranità, forza, fecondità – destinata ad influenzare l'intero corso della storia religiosa romana. A questa prospettiva è necessario aggiungere una concezione arcaica della divinità, intesa come essere personale dotato di volontà in grado di svolgere un ruolo di importanza capitale all'interno della vita degli uomini. Un senso profondo del divino si ripercuote sul comportamento quotidiano; il romano si sforza di conoscere la volontà degli dei al suo riguardo. Nasce da qui l'importanza degli auguri, dei rituali, della *pax deorum*, delle feste: tutta una complessa organizzazione religiosa per far fronte al divino invisibile.

Nella sua insistenza sulla *pax deorum* l'uomo romano si è sempre considerato responsabile di una storia romana che deriva, come naturale conseguenza, da un fatto primordiale, la fon-

dazione della *Roma sacra*. Per il romano il *sakros*, il sacro costituisce la dimensione stessa del reale; conferisce ad uomini e cose realtà ed esistenza. Lo si può considerare uno strumento mentale che permette di organizzare il mondo e di situare cose e persone ed eventi di questo mondo al suo interno. La *religio* contribuisce ulteriormente a strutturare l'universo e a rendere operanti le relazioni tra gli dei e gli uomini. La *Roma sacra*, spazio vitale preparato e organizzato da Romolo, si riveste della *maiestas* conferita da Giove Ottimo Massimo. Per la sua conquista del mondo, deve preparare e organizzare anche gli spazi dove vivono gli altri popoli. È l'*Imperium Romanum* fondato alla vigilia della nascita del cristianesimo.

Nel corso dei secoli si assiste all'elaborazione della dottrina della persona umana responsabile di una storia collettiva che non è mai la conseguenza di un destino cieco ma il frutto del quotidiano incontro dell'uomo con la divinità. La religione romana costituisce una vera e propria *praeparatio evangelica* che contribuirà in misura determinante a comunicare al Vangelo di Gesù Cristo numerose delle sue grandi dimensioni: trasformazione dell'uomo, sempre più cosciente della sua grandezza nella misura in cui accetta la volontà divina; creazione di una civiltà basata sull'*ordo rerum* trasformato dalla visione evangelica; dimensione del *sacer* e del *sanctus* che dà al cosmo le sue vere proporzioni; universalismo conquistatore di una Chiesa che fa suo obiettivo la riunione di tutti i popoli della terra per trasformarli nel regno unico di Dio.

Bibliografia

Coll. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ANRW, II. *Religion*, 32 voll., a cura di H. TEMPORINI e W. HAASE, De Gruyter, Berlin.

P. HERZ, *Bibliographie zum römischen Kaiserkult*, in ANRW, II, 16, 2, 1978, pp. 833-910.

AA.V.V., *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, coll. «Entretiens sur l'Ant. Classique», a cura di W. DER BOER, Genève-Vandoeuveer, 1973.

H. CANCIK, *La religione romana*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia della religione*, I. *Le religioni antiche*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 349-408.

L. CERFAUX, J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Duculot, Paris-Gembloux 1957.

M. CLAUS, *Kaiser und Gott*, WBG, Darmstadt 2003.

G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris 1966, 1974² [tr. it. *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977].

E. ENSSLIN, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, in «Sitzung der Akademie», 6, München 1943.

J.R. FEARS, *Princeps a diis electus: the divine election of the Emperor as a political concept at Rome*, Roma 1977.

H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Les Belles Lettres, Paris 1963.

A. MOTTE, CH.M. TERNES (a cura di), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Brepols, Turnhout 2003.

M. MESLIN, *L'uomo romano*, Mondadori, Milano 1981.

M.L. PALADINI, *L'aspetto dell'imperatore-dio presso i Romani*, Pubbl. Univ. Catt. Milano, S. III, Sc. Stor. 4, Milano 1963.

W. PÖTSCHER, *Numen und Numen Augusti*, in ANRW, II, 16, 1, 1978, pp. 355-392.

R. SCHILLING, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979.

M. SORDI, *L'homo romanus. Religione, diritto e sacro*, in J. RIES (a cura di), *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 285-336 [tr. fr. *L'homo romanus. Religion, droit et sacré*, in J. RIES (a cura di), *Les civilisations méditerranéennes et le sacré*, Brepols, Turnhout 1994].

F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, 2 voll., Stuttgart 1960.

R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris 2004[3].

ID., *Culto imperiale e sacralizzazione nell'impero romano*, in J. RIES (a cura di), *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Jaca Book, Milano 1992 [tr. fr. *Culte impérial et sacralisation du pouvoir dans l'empire romain*, in J. RIES (a cura di), *Les civilisations méditerranéennes et le sacré*, Brepols, Turnhout 1994].

A. WLOSOK, *Römischer Kaiserkult*, WBG, Darmstadt 1978.

Conclusione
LA COSCIENZA RELIGIOSA DELL'UOMO NELLA SUA RICERCA DEL DIVINO

Vogliamo tentare di individuare alcuni punti di riferimento che ci permettano di seguire la crescita della coscienza presso l'uomo arcaico.

Sebbene non abbiamo a disposizione dei testi, in quanto la scrittura ha inizio soltanto con il IV millennio a.C., abbiamo tuttavia documenti che provengono dall'attività culturale dei primi uomini e il cui studio, grazie alle recenti scoperte, apre nuove prospettive.

Dobbiamo iniziare con il definire ciò che intendiamo per coscienza. Qui si tratta della coscienza psicologica (in tedesco *Selbstbewußtsein*), cioè di un sapere che accompagna l'attività psichica dell'uomo e da una parte lo fa *essere consapevole di sapere* ma d'altra parte lo fa essere consapevole di conoscere in maniera immediata la *realtà del mondo* esterno. Si tratta dunque di uno stato e di un sapere.

Il metodo che intendiamo qui utilizzare è semplice.

Poiché si tratta di seguire l'emergere e la crescita della coscienza nell'uomo, partiremo dalle tracce più antiche attualmente conosciute. Tenteremo di comprendere e di esplicitare le diverse tappe attraverso le quali queste tracce ci conducono e vedremo ad ogni tappa come si presenta ai nostri occhi la coscienza dell'uomo.

1. *Da* Homo habilis *a* Homo sapiens

Homo habilis, inventore della prima cultura

A partire dal 1959, nei giaicimenti di Olduvai in Tanzania ad est del lago Turkana in Kenia, alcuni archeologi e paleoantropologi hanno scoperto vestigia di crani risalenti a più di 2 milioni di anni. Queste vestigia si trovavano tra ciottoli tagliati su una faccia (*choppers*) e anche su due facce (*chopping tools*): armi da caccia e oggetti di percussione, ossa di animali riutilizzate, strutture di capanne d'abitazione e di aree di lavoro.

Nel 1964, L. Leakey, Ph. Tobias e J. Napier hanno dato il nome di *Homo habilis* agli uomini creatori di questa cultura di Olduvai nella quale troviamo un abbozzo delle culture umane che seguiranno. Alla cultura che ha creato questi ciottoli intagliati, gli archeologi hanno dato il nome di cultura pebble.

Nel nostro contesto questa cultura interessa soprattutto per il fatto che in essa abbiamo l'utilizzazione dell'utensile da parte della mano dell'uomo, un bipede dalle mani libere. Nell'animale la mano stessa è l'utensile. A Olduvai l'uomo ha inventato l'utensile, cosa che suppone un'idea e un progetto. Per tagliare un *chopper* l'uomo ha dovuto scegliere il ciottolo adatto. Quindi è stato obbligato a eseguire tutte le operazioni necessarie alla realizzazione del suo progetto, cosa che suppone un intervento dell'intelligenza e dell'immaginazione. Ha dovuto cogliere i rapporti tra le fasi del lavoro e gli oggetti. Grazie alla sua immaginazione, l'uomo ha proiettato questo schema all'esterno ed è giunto alla realizzazione del suo progetto.

Creatore della prima cultura, l'uomo di Olduvai si è mostrato capace di elaborare progetti e di organizzare il lavoro. Il taglio bifacciale di alcuni utensili mostra che possedeva la nozione di simmetria. Ha scelto alcuni materiali basandosi sul criterio del colore, cosa che costituisce una prova dell'esistenza in lui di una coscienza estetica. Tutti questi dettagli ci fanno dire che l'*Homo habilis* possedeva già tecniche di acquisizione, di fabbricazione e di consumazione, indici di una coscienza ad un tempo simbolica e creatrice. Secondo Yves Coppens «l'uomo, per la prima volta nella storia della vita, estende il suo territorio e sa di sapere».

Da *Homo erectus* a *Homo sapiens*

Homo erectus è l'anello della catena della specie umana che ha fatto la, sua apparizione in Africa orientale, all'est del lago Turkana, 1.6000.000 anni fa. Ha riempito l'Antico Mondo (Asia, Cina, Africa, Europa) ed è scomparso da circa 150.000 anni. È il successore dell'*Homo habilis*. In Asia le sue tracce più importanti si trovano a Chou-kou-tien e a Giava. Quest'uomo ha continuato a sviluppare l'industria della pietra. Ha anche inventato il fuoco, un'in-venzione geniale che è stata la prima sorgente di energia domata dall'uomo. La scoperta di alcuni crani mutilati alla base fa pensare all'esistenza di rituali funerari.

Homo erectus si è lentamente trasformato in *Homo sapiens* con il quale la cultura conoscerà uno slancio come si può vedere da numerose tracce di utensili. Il taglio bifacciale degli utensili progredisce, segno di una vera ricerca estetica (*Terra Amata*, Levallois). Il controllo e la produzione del fuoco sono un fattore costante. Con *Homo sapiens* abbiamo le prime sepolture: quelle di Qafzeh in Israele, 90.000 anni fa, e quelle di Neandertal, dall'80000 al 40000. Queste ultime sono numerose: hanno dato scheletri interi; in alcune tombe si hanno tracce di differenti oggetti, di offerte alimentari e di silici tagliate. A Shanidar in Iraq in una tomba risalente a 50.000 anni fa uno scheletro riposava su un letto di rami di efedra guarniti di fiori al centro di un cerchio di rocce.

L'esame dei documenti lasciati dall'*Homo sapiens* mostra una nuova tappa della formazione della coscienza. Senza alcun dubbio la coscienza creatrice ed estetica percepita nell'*Homo habilis* è divenuta più viva, ma i primi riti funerari sono il segno di una coscienza del mistero

della vita e della sopravvivenza: si tratta di una coscienza religiosa che possiamo già indovinare alla fine del percorso dell'*Homo erectus*. La presenza di tombe mostra che i vivi si occupano dei loro defunti ai quali si sentono legati da sentimenti di affetto e a cui vogliono assicurare un'esistenza post-mortem di cui sono testimonianza le cure e gli oggetti che le tombe hanno rivelato.

Con l'*Homo sapiens* di Qafzeh fino alla fine dell'epoca di Neandertal, siamo in presenza della ripetizione di riti funerari, segni di una vera esperienza della morte, ma anche segni di una memoria che è viva nella coscienza e nella vita dell'*Homo sapiens*, L'esperienza religiosa è legata a questa memoria e a questa coscienza ed è legata all'origine della formazione delle prime tradizione religiose. Oggi i paleoantropologi non solo affermano senza alcuna esitazione che l'*Homo sapiens* utilizzava un linguaggio, ma asseriscono anche il linguaggio era già in uso presso l'*Homo erectus*.

2. *L'uomo maddaleniano: un* homo religiosus

L'arte delle caverne

Il Paleolitico superiore inizia circa 35.000 anni fa e termina circa 9000 anni fa. L'apparizione dell'*Homo sapiens sapiens* perfeziona l'industria della pietra, lavora anche l'osso, il corno dei cervidi, l'avorio e crea l'arte parietale e l'arte delle suppellettili. L'arte delle caverne e soprattutto la civiltà maddaleniana (da 25.000 anni fa a 10.000 anni fa) è fiorita essenzialmente nel Sud-Ovest della Francia, nei Pirenei, in Spagna nelle Asturie (Monti Cantabri) ma ne troviamo vestigia anche sulle coste europee del Mediterraneo.

L'apogeo di quest'arte va da 18.000 anni fa a 10.000 anni fa ed è rappresentato da 150 grotte decorate, considerate come santuari, talvolta chiamate «cattedrali della preistoria». Le più belle sono Lascaux, Rouffignac, Niaux in Francia, Altamira, Monte Castillo, Ekain, Santimamine in Spagna. Gli studi fatti da Breuil a Laming-Emperaire e da Leroi- Gourhan evidenziano un tentativo di concettualizzazione, un cercare di strutturare un pensiero comune, segni di un alto livello culturale e simbolico.

Emmanuel Anati attraverso la sua ricerca sulla concettualizzazione ha mostrato come l'arte abbia contribuito alla formazione dello spirito umano.

Un'arte simbolica

Sulla base dello studio degli stili, A. Leroi-Gourhan ha mostrato come l'arte paleolitica sia legata, durante tutta la sua durata, a uno stesso fondo simbolico e subisca una curva evolutiva coerente. Ciò è di importanza capitale in quanto mostra che l'arte esprime un messaggio e che non si tratta né di arte per l'arte né di totemismo. Un numero importante di segni e di simboli si incontrano nelle grotte e nell'arte delle suppellettili (utensili, placche di pietra o di osso). Ogni caverna partecipa alla composizione simbolica grazie alla diversità di forme delle

cavità. Tutto ciò è manifestamente legato a tradizioni culturali nelle quali intervengono l'associazione delle specie animali, dell'uomo, della donna e dei simboli geometrici.

Leroi-Gourhan ha stabilito una seconda base importante per l'interpretazione dell'arte maddaleniana: il legame tra l'assemblamento delle figure rappresentate e il linguaggio. I simboli dipinti sul muro e sui soffitti hanno il loro senso soltanto nel contesto di un discorso esistente. Gli animali e gli scenari rappresentati costituivano dei mitogrammi, cioè delle figure non meramente aneddotiche ma radici di miti. Il disegno del soffitto richiede una spiegazione orale: i segni e le immagini hanno bisogno del racconto e della parola. Le grotte di Lascaux e di Rouffignac ci hanno rivelato numerose tracce di passi di adolescenti ammessi all'interno, manifestamente in vista delle cerimonie di iniziazione.

L'arte parietale franco-cantabrica è piena di mitogrammi, che rappresentano personaggi che acquistano il loro vero senso solo nel momento in cui vengono animati da un discorso. Ciò ci fa comprendere che il pensiero mitico ha le sue radici nelle profondità del Paleolitico.

Un'arte religiosa

Nel Paleolitico superiore i riti funerari acquistano grande estensione: oggetti da ornamento nelle tombe, conchiglie, denti, canini di cervo, uso generalizzato dell'ocra rossa. Manifestamente c'è una cura dei viventi nei riguardi dei defunti:, preoccupazione di protezione *post-mortem*, preoccupazione di dare ai defunti occhi di eternità per mezzo di conchiglie inserite nelle orbite oculari, cura speciale del cranio.

Questi diversi indizi debbono essere presi in considerazione quando si interpreta l'arte delle caverne perché sono il riflesso della cultura.

Le grotte sono dei santuari legati alla cultura della popolazione del circondario. Ogni santuario ha la sua identità e la sua simbolica con i suoi mitogrammi dipinti sui soffitti e le pareti al fine di servire alle cerimonie d'iniziazione e forse a diverse cerimonie cultuali. Il numero e la qualità dei mitogrammi suggeriscono miti cosmogonici e miti di origine. Le statuette femminili sarebbero forse i testimoni dei primi culti della fecondità. Alcune danze circolari fanno pensare anch'esse a riti di iniziazione.

Possiamo dunque dire senza la minima esitazione che l'arte maddaleniana è il riflesso della coscienza dell'*homo religiosus* che fa l'esperienza del sacro, ha la percezione della trascendenza e grazie ad una memoria religiosa, grazie ai miti e ai simboli, fa riferimento alle origini, al cosmo e al mistero della vita. Per la prima volta l'uomo antico testimonia una storia sacra ricordata e vissuta da un clan che pare trarne modelli per una condotta di vita. Percepiamo le prime tracce della coscienza religiosa di una comunità.

3. *La formazione della coscienza del divino*

La sedentarizzazione e l'agricoltura

Nel X millennio nel Vicino-Oriente comincia un fenomeno che avrà una ripercussione decisiva sull'avvenire dell'umanità.

Col favore del riscaldamento del clima l'uomo lascia i suoi rifugi naturali e si installa all'aria aperta. La sedentarizzazione è un processo naturale e progressivo di fissazione al suolo in agglomerati di *habitat* costruiti.

La popolazione vive grazie a un ambiente favorevole: per questo diviene stanziale, si raggruppa, si alimenta e fabbrica utensili. È la creazione dei primi villaggi che fanno nascere una civiltà nuova, chiamata «natufiana» e che durerà fino all'8300. Questi villaggi vivevano di pesca, di raccolta, di caccia di selvaggina di montagna. Non conoscono l'agricoltura, la qual cosa prova che la sedentarizzazione è stata un elemento culturale e non un avvenimento inizialmente economico, come pretendeva la scuola di Gordon Childe.

Jacques Cauvin ha studiato l'evoluzione dei villaggi di Siria e di Palestina e ha situato la nascita dell'agricoltura verso l'8300. Con l'inizio dell'agricoltura coincidono la domesticazione degli animali selvaggi e l'invenzione di nuove tecnologie. Cauvin constata che l'uomo non ha .inventato l'agricoltura a causa di una necessità alimentare, in quanto aveva grandi risorse a disposizione. La vera motivazione va cercata dal lato della psicologia sociale. Egli trova un argomento a favore della sua tesi nella progressione demografica rapida mostrata dal considerevole ingrandimento dei villaggi. A suo avviso i lavori dei campi rispondevano a un bisogno di equilibrio all'interno della società.

Una conferma di questa ipotesi si trova nella levigazione della pietra, nella ceramica, nella nuova tecnologia e nei nuovi utensili.

I lavori di Cauvin e di Perrot mostrano che nella crescita dell'umanità l'influenza dello spirito e della coscienza umana hanno esercitato un ruolo preponderante.

La nascita simbolica degli dei

La figura umana era già conosciuta dall'arte delle caverne e dalle rappresentazioni femminili, cioè le Veneri di Aurignac. La civiltà natufiana non ha lasciato molte tracce di figure umane. Queste cominciano a trovarsi nell'VIII millennio nella regione dell'Eufrate, Jacques Cauvin di Lione ha consacrato uno studio approfondito alla figura della grande dea scoperta a Mureybet, villaggio del Medio Eufrate nel quale viveva una grande popolazione già prima dell'invenzione dell'agricoltura.

Nella documentazione dei due millenni dell'arte natufiana troviamo rappresentazioni orizzontali, soprattutto animali, come nel Paleolitico.

Verso l'8300 a Mureybet, appaiono due figure che spiccano in rapporto alle altre: una figura femminile e una figura animale, quella del toro. Queste due figure sono due simboli che troviamo alla stessa epoca in Siria e in Palestina, prima dell'invenzione dell'agricoltura. Esse

sono il segno della nascita di un'arte nuova e dunque della coscienza nell'uomo di un pensiero nuovo.

Si tratta di due simboli chiave che danno adito all'interpretazione dell'arte neolitica che troviamo molto diffusa in Anatolia, in Siria e in Palestina nell'VIII millennio e di cui la documentazione più importante è la città di Çatal Hüyük che fu occupata dal 6200 al 5500 a.C. In questa città gli archeologi hanno trovato una grande quantità di santuari domestici, di affreschi dipinti, di alto-rilievi, di statue.

I due simboli, la dea madre e il toro, occupano un posto di rilievo. Si tratta di due divinità in presenza delle quali si ergono esseri umani, con le braccia alzate verso di esse in un gesto di implorazione o per lo meno di relazione.

Coscienza del divino e sua rappresentazione da parte dell'uomo

Con la civiltà natufiana, all'alba del Neolitico, siamo in presenza di una nuova documentazione che gli archeologi sono sul punto di mettere a nostra disposizione. Questa documentazione ci fa percepire quattro tappe nella crescita dell'uomo a partire dal X millennio.

1. La *sedentarizzazione*, un fatto culturale che sfocia nella creazione di comunità di villaggio.
2. La creazione di un'*arte nuova* nella quale emergono due simboli: la donna feconda e il toro.
3. L'invenzione dell'*agricoltura*, del lavoro dei campi e della ceramica segnano l'inizio del Neolitico
4. La creazione di *santuari*, la moltiplicazione delle statue della dea madre e del toro, i primi *oranti* con le mani levate verso le divinità e la diffusione di questa religione in tutto il Vicino-Oriente dal VI millennio, quindi nel mondo mediterraneo.

L'uomo, secondo Cauvin, ha creato ormai una vera religione. Ha preso coscienza del divino, e la esprime attraverso simboli e rappresentazioni, per mezzo di significanti come le statue e gli affreschi. Per la prima volta nella storia dell'umanità si manifesta la coscienza della necessità di relazioni dell'uomo con la divinità. I gesti della preghiera di Çatal Hüyük, e che si ritrovano nel V millennio in Italia nella Val Camonica, traducono una coscienza nuova nell'uomo.

Con la personificazione del divino, la credenza in esseri supremi permette all'uomo del Natufiano e del Neolitico di volgersi verso le sue divinità con lo sforzo della preghiera.

Bisogna anche accennare ai numerosi messaggi funerari dell'epoca neolitica. La grande omogeneità nei riti di inumazione, la scoperta di una casa dei morti a Byblos, il trattamento speciale riservato ai crani, i vasi di offerte nelle tombe, l'importanza della tomba per la vita nell'aldilà, la prossimità dei viventi con i loro defunti, la relazione con la divinità la cui presenza è segnata nei santuari, come nel caso di Çatal Hüyük, sono il segno di una vera coscienza della sopravvivenza dell'essere defunto.

Coscienza della presenza degli dei

Giunti in Mesopotamia nel corso del IV millennio, i Sumeri esercitano una grande influenza sulle popolazioni. Costruiscono le grandi città-stato di Nippur, Eridu, Uruk, Lagash, Ur e Mari. Questo popolo straordinario, grazie al suo ricco immaginario, ha genialmente inventato la scrittura cuneiforme. Si tratta di una vera esplosione culturale e religiosa. Grazie alla scrittura giungiamo a penetrare all'interno del pensiero dell'*homo religiosus* mesopotamico. I Sumeri sono quindi raggiunti da semiti venuti dall'Ovest, con il nome di Accadi, che accettano la loro scrittura, la loro arte, la loro cultura.

Sumeri e Semiti rappresentano le divinità sotto forma umana e attribuiscono loro come caratteristiche la luce e lo splendore. La luminosità divina è una forza, rappresentata da un alone intorno alla testa della statua divina.

L'India, l'Iran e l'Occidente riprendono questa simbolica mesopotamica. Lo splendore divino irradia sui vestiti della statua e all'interno dei santuari e dei templi. Il rito dell'incoronamento delle statue acquista un'importanza primordiale perché si ritiene che questo rito conferisca alla statua divina una potenza soprannaturale.

Grazie alle tavolette ritrovate dopo il XIX secolo, abbiamo epopee, inni, preghiere che ci mostrano come l'*homo religiosus* mesopotamico del III e II millennio desse al sacro le sue vere dimensioni: trascendenza di dei e dee, architettura sacra dei templi e dei santuari, sacro valore delle statue, forza dei rituali grazie alla luce, al fuoco e ai sacerdoti.

L'uomo mesopotamico ha coscienza della grandezza degli dei e cerca la loro presenza. Cerca di conoscere i decreti divini al fine di sottomettervisi, perché sono gli dei che regolano il destino dell'uomo. Questa coscienza della grandezza degli dei, della condizione umana di sottomissione alle divinità è il *Leitmotiv* della preghiera e del culto reso alle diverse divinità che si riteneva abitassero in cielo ma anche nel tempio del santuario.

Attraverso lo *ziggurat*, una torre che collega cielo e terra, i sacerdoti comunicavano con la divinità, la facevano scendere tra gli uomini affinché percorresse i luoghi sacri ed essi potessero riceverne la benedizione.

Nella stessa epoca vediamo l'emergere della religione faraonica ai bordi del Nilo. Dall'inizio del III millennio, data dell'unificazione del paese e dell'invenzione della scrittura geroglifica, i primi teologi tentano di spiegare i misteri che suscitano la meraviglia degli abitanti della valle e del delta del Nilo: il levarsi del sole ogni mattina; la crescita annuale del fiume e l'inondazione con una impressionante regolarità, senza che ci sia mai pioggia; acqua a profusione e limo fertile; tra due deserti una terra nera coperta da una vegetazione lussureggiante sotto un cielo luminoso.

Heliopolis, Memphis e Hermopolis, tre città che molto presto irraggeranno la loro teologia, avranno un'influenza durevole sul pensiero religioso.

L'Egitto tenta di definire la nozione del divino, *neter*, la potenza: la personifica. Ciò dà luogo alla rappresentazione di 753 divinità: signori divini locali, dei e dee cosmici, dei dei saggi.

Tutti questi dei e dee sono portatori di una potenza che gli Egizi esprimono attraverso simboli e attraverso segni presi nel mondo umano o nel regno animale. La meraviglia davanti

alla creazione ha portato i fedeli a scoprire il mistero della vita e del suo carattere sacro. È l'opera divina per eccellenza rappresentata dal simbolo misterioso *ankh* onnipresente.

Veramente impressionato dal mistero della vita, l'egizio attende dal faraone il culto quotidiano reso agli dei in tutti i templi dai preti suoi delegati. In ogni tempio la divinità è presente nella sua statua e veglia sul buon andamento del cosmo. In ogni tempio il *naos* è il luogo segreto e sacro per eccellenza, cellula della residenza divina. *Maāt* è lo stato della creazione, della natura e dell'Egitto previsto dagli dei creatori. È anche diritto, ordine, giustizia e verità garantita dal faraone. In tal modo, l'*homo religiosus* dell'Egitto faraonico vive una meravigliosa esperienza del sacro segnata dal senso del divino e dall'amore per la vita.

Dall'inizio del III millennio, l'uomo della Mesopotamia e dell'Egitto, conscio della presenza del divino nel mondo, cerca di rappresentarlo per mezzo di simboli molto diversi e cerca di attirarlo, di collocarlo in templi che divengono la dimora dei sacro, sempre ricostruiti sullo stesso luogo. In ogni tempio il *naos*, il santuario, è il luogo del sacro per eccellenza nel quale i preti rendono culto alle divinità. In Egitto ogni mattina il sacerdote, delegato dal faraone, fa discendere l'anima del dio o della dea nella statua del *naos*. Nelle religioni sumerica, accadica, egizia, babilonese, un calendario di feste organizza le assemblee del popolo e i giorni festivi.

Attraverso gli oracoli, attraverso la divinazione, si manifesta la volontà divina. Grazie alla scrittura, la memoria delle generazioni si trasmette direttamente e le tradizioni orali sono rinforzate dalla diffusione di miti e di riti attraverso la tradizione scritta.

In pochi millenni l'*homo religiosus* è presente dappertutto nel Vicino-Oriente e nel Mondo Mediterraneo, in Egitto, in Iran, in India, in Cina.

4. Conclusioni

Il nostro rapido sguardo ci ha mostrato come possiamo tracciare la curva-della crescita della coscienza dell'Uomo con l'aiuto delle tracce lasciate dall'attività umana. Presso l'*Homo habilis*, creatore della prima cultura, troviamo una coscienza estetica che ci rivela un homo symbolicus. Con l'*Homo erectus* abbiamo i primi indizi dell'*homo religiosus* che si conferma presso l'*Homo sapiens*. L'arte franco-cantabrica rivela un uomo in pieno possesso della sua coscienza estetica: l'*homo religiosus* che ha già coscienza della sua situazione nel cosmo. Una volta sedentarizzato, prenderà coscienza della presenza del divino, rappresenterà le divinità e dal IV millennio, nella «mezza-luna fertile», nasceranno la prime grandi religioni.

Nel III millennio l'*homo religiosus* della Mesopotamia moltiplica le figure divine. Come testimoniano i testi, l'uomo si rivolge soprattutto al suo dio che diviene suo compagno. All'inizio del II millennio in Mesopotamia sopraggiunge un avvenimento che modificherà profondamente la coscienza religiosa di un gruppo di uomini e quindi di tutto un popolo. Dio si rivela ad Abramo e fa alleanza con lui, lo sceglie per farne l'antenato di un popolo, gli promette una posterità numerosa. Questo Dio, entra dunque nella storia e diviene il Dio d'Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Un popolo prende coscienza della sua elezione. È una nuova tappa nella coscienza religiosa dell'uomo.

Epilogo
UNA NUOVA ANTROPOLOGIA RELIGIOSA FONDAMENTALE

L'antropologia è la scienza che si dedica allo studio dell'uomo. In essa sono presenti due grandi orientamenti: il primo esplora l'aspetto fisico e le componenti biologiche del corpo umano ed è legato di conseguenza alle scienze fisiche, chimiche e biologiche. Il secondo orientamento è connesso al campo delle scienze umane. In generale si parla di antropologia sociale e culturale, ma il suo ambito è vasto. Nel corso degli ultimi decenni esso si è ulteriormente allargato, al punto da creare confusione tra etnografia, etnologia e antropologia. Si parla di antropologia dell'infanzia, dell'educazione, della malattia, della morte, dell'arte, dell'economia, dell'alimentazione, della famiglia, della sessualità, della guerra e della pace.

Tra le diverse scuole costituitesi citiamo quella di Durkheim e Mauss, quella di Lévi-Strauss in Francia, l'assai diffusa scuola marxista e la scuola funzionalista in America[1].

1. *L'antropologia religiosa*

L'antropologia religiosa si distingue dall'etnologia, dalla storia e dalla sociologia delle religioni. Essa si interessa dell'uomo religioso in quanto creatore e utilizzatore dell'insieme sim-

[1] H. CARRIER, *Anthropologie*, in *Lexique de la culture*, Desclée de Brouwer, Paris 1992, pp. 24-33. Cfr. i numerosi articoli sulla *Anthropologie* nella *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1985, pp. 239-275, e nel *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris 1993[3], pp. 60-77 [tr. it. *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard *et al.*, Piemme-Cittadella, Casale Monferrato-Assisi 1990, pp. 91-97]; M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1968[4] [tr. it. *Teoria generale della magia*, a cura d F. Zannino, introduzione di C. Lévi-Strauss, Einaudi, Torino 1991]; C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, voll. I e II, Plon, Paris 1971 e 1973 [tr. it. *Antropologia strutturale*, a cura di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1990; *Antropologia strutturale due*, a cura di S. Moravia, Il Saggiatore, Milano 1992]; M. AUGÉ, J.P. COLLEYN, *L'anthropologie*, PUF, Paris 2004 [tr. it. *L'antropologia del mondo contemporaneo*, a cura di G. Lagomarsino, Eleuthera, Milano 2006]; M. GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, Paris 2007 [tr. it. *Alla base delle società umane. Ciò che ci insegna l'antropologia*, Jaca Book, Milano 2009].

bolico del sacro e in quanto portatore delle credenze religiose che governano la sua vita e il suo comportamento. Una definizione simile ci fa comprendere l'ampiezza della ricerca da compiere, dal momento che ogni religione ha una posizione specifica circa l'uomo, la condizione umana e la collocazione dell'uomo nel cosmo, nelle culture e nella società. Scorrendo i *Veda*, le *Upaniṣad*, i testi buddhisti, i documenti sumero-babilonesi, gli scritti dell'Egitto faraonico, il pensiero dei Greci e dei Romani, si scoprono aspetti molto diversi e assai divergenti all'interno dell'antropologia religiosa. Questo, del resto, ci fa capire che l'antropologia religiosa non è cosa recente[2].

L'antropologia biblica

È nella visione dell'uomo presentata nei primi tre capitoli del libro della Genesi che troviamo il punto di partenza dell'antropologia biblica: l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Si può rintracciare questa antropologia nei diversi libri dell'Antico Testamento, ciò che comporta una decina di secoli, ma ci mostra anche la progressiva trasformazione delle idee che riguardano il destino umano, una trasformazione che si presenta in tutta la sua radicalità con l'incarnazione del Verbo di Dio (Gv 1,1-14). Così, il destino dell'uomo è di passare dalla condizione di immagine propria del primo Adamo a quella propria del secondo: Gesù Cristo, l'Uomo-Dio. Nel Nuovo Testamento, l'uomo è orientato a Cristo come scopo finale della sua esistenza. È chiamato a diventare figlio di Dio in Cristo; è un essere personale aperto alla Trascendenza. Una simile antropologia propone una trasformazione dell'essere umano, corpo e anima. Di fronte alla limitata vita umana, essa offre la speranza di una vita eterna. L'antropologia biblica rispetta la natura umana, preconizza la trasformazione dell'essere umano attraverso il dono dello Spirito Santo e accresce la sua libertà. La rivelazione biblica presuppone l'uomo e mostra il suo arricchimento, ottenuto con l'Incarnazione del *Logos* venuto nel mondo[3].

L'antropologia patristica

L'apostolo Paolo esortava i Colossesi a rivestire «[l'uomo] nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore» (Col 3,10). La teologia patristica va a germogliare sui testi biblici che parlano dell'uomo fatto a immagine di Dio. I Padri della Chiesa elaborano un'antropologia cristiana a partire dall'Uomo-Dio e dall'uomo trasfigurato. In questo ambito, il ruolo principale spetta ai Padri greci Clemente Alessandrino, Origene, Atana-

[2] J. Ries (dir.), *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, vol. I del *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book-Massimo, Milano 1989.

[3] Cfr. l'articolo *Anthropologie biblique*, di S.E. Farrel e L.F. Ladaria e la bibliografia in R. Latourelle, R. Fisichella (a cura di), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Bellarmin-Éditions du Cerf, Paris 1992, pp. 33-45. Cfr. anche P. Grelot, *Anthropologie biblique*, in *Dictionnaire des religions*, cit., pp. 64-65, e V. Grossi, *Antropologia*, in A. de Berardino (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 142-147.

sio, Gregorio di Nissa e Cirillo di Alessandria[4]. Nel suo *Adversus haereses*, Ireneo di Lione confuta le dottrine gnostiche, presentando poi l'insegnamento degli Apostoli: egli avvicina i due Adamo e mostra che Cristo, nuovo Adamo, ha una duplice somiglianza, con Dio e con l'uomo, somiglianza nella formazione e somiglianza nella missione, poiché il nuovo Adamo restituisce l'uomo al suo stato primitivo di immagine e somiglianza[5].

A Cartagine, Tertulliano introduce il tema dell'immagine e somiglianza nel suo *De baptismo*, redatto tra il 200 e il 206. Primo scrittore latino, egli deve forgiare il proprio lessico e diviene così un riferimento per la teologia e l'antropologia latine ad Alessandria. Clemente affronta il tema dell'immagine e somiglianza nella comparazione tra le statue divine e il *Logos* immagine di Dio e archetipo della luce (*Protr.* x, 98, 2-4). Comparando l'artigiano che ha fabbricato le statue e il Creatore dell'uomo, egli rileva che l'uomo è immagine di Dio attraverso la mediazione del *Logos*, ma figlio del *Nous* divino per nascita: l'uomo è una replica del *Logos*.

Uno dei grandi Cappadoci, Gregorio di Nissa (335-394), parla dell'uomo e della condizione umana nel suo *Trattato della creazione dell'uomo*; afferma che l'immagine di Dio in noi è fondata sulla parentela con l'archetipo: alla natura umana è mescolata una certa affinità con il divino[6]. Troviamo la stessa dottrina dell'uomo immagine di Dio in Ilario di Poitiers e in Agostino di Ippona.

Antropologia religiosa e umanesimo

Nell'effervescente clima del XV secolo italiano apparve Giovanni Pico della Mirandola, un prodigio di intelligenza e di saggezza. Adolescente di rara precocità, inizia i corsi di diritto ecclesiastico all'età di quattordici anni all'Università di Bologna, passando poi per Firenze e Padova e soggiornando a Parigi nel 1482-1483. Nel 1484 è a Firenze presso Lorenzo de' Medici, poi torna a Parigi per preparare le tesi che vuole difendere a Roma nel 1486, sotto la presidenza del papa. Il 7 dicembre, il testo delle *Novecento tesi tratte dalla saggezza dei popoli* viene affisso in tutte le università d'Italia. Dapprima autorizzata, la discussione pubblica fu vietata dal breve pontificio del 20 febbraio 1487. Il dibattito non ebbe mai luogo. Un discorso, *oratio*, introduceva le tesi: *oratio de hominis dignitate*. Fu pubblicato dopo la morte di Pico.

Riferendosi a uno scritto del saraceno Abdallah, Pico proclama nel suo discorso: «Ai miei

[4] A.G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclée de Brouwer, Paris 1987; J. RIES, *La controversia degli idoli, l'antropologia patristica e le origini dell'iconografia cristiana*, in M.A. CRIPPA, M. ZIBAWI, *L'arte paleocristiana. Dalle origini a Bisanzio*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 9-16; P.H. POIRER, *Nascita di un'antropologia cristiana, I-II secolo*, in J. RIES (a cura di), *Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana, Trattato di antropologia del sacro*, vol. V, Jaca Book, Milano 1995, 289ss.

[5] J. FANTINO, *L'homme image de Dieu chez Saint Irénée de Lyon*, Éditions du Cerf, Paris 1986. Cfr. anche P.E. DION, *Ressemblance et image de Dieu*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. X, Letouzey, Paris 1985, coll. 366-380.

[6] GREGORIUS NYSSENUS, *La création de l'homme*, a cura di J. Daniélou, J. Laplace, coll. «Sources chrétiennes», Éditions du Cerf, Paris 1943.

occhi, niente è più ammirevole dell'uomo». Questo manifesto dell'umanesimo inaugura ricerche nuove sull'antropologia religiosa. Agli occhi del giovane umanista, «l'uomo domina tutte le creature, poiché la sua anima è a immagine del Creatore: bellezza fisica, postura eretta, testa rotonda, attitudine a guardare il cielo e libero uso delle mani e della parola. È un microcosmo che si volge al divino. *Faber sui*, l'uomo esercita la sua libertà, che garantisce la sua *dignitas*. La sua intelligenza spirituale, simile a quella degli angeli, lo aiuta a vivere in una pace perpetua». Tratte da testi antichi, le *Novecento tesi* vogliono esprimere lo splendore della verità[7].

Questa antropologia filosofica basata sulla libertà costituisce una novità che percorre tutta la prima parte del discorso. Essa afferma la differenza radicale dell'uomo rispetto a tutto il creato, grazie all'esercizio della libertà, che garantisce la sua dignità. È una visione nuova dell'umanesimo, una rottura con la visione medievale dell'uomo, la cui funzione era considerata come mediatrice nella gerarchia degli esseri. Per Pico, l'uomo è *faber sui*, trasformatore di se stesso e del mondo. È in lui che il mondo raggiunge il suo punto ultimo di perfezione. Gli umanisti cristiani del Rinascimento proseguono su questa strada[8].

L'antropologia religiosa e il sacro

Teologo, filosofo, indianista e storico delle religioni, Rudolf Otto si propone di mettere un freno alle dottrine positiviste del XIX secolo, rappresentate in Francia da Émile Durkheim e in Germania dalla scuola di Wilhelm Wundt, che escludono *a priori* il soprannaturale, il mistero, il divino e le divinità. Schleiermacher gli fornisce tre principi: la teoria delle idee necessarie (Dio, anima, libertà); il mantenimento dell'integrità del mistero; la necessità del simbolo per prendere contatto con il divino. Otto interroga la vita religiosa dell'umanità, e questo gli fa scoprire tutto il patrimonio religioso del passato. Sotto l'influsso di Nathan Söderblom (1866-1931) si confronta con il sacro a partire dall'uomo religioso. Partendo dal *sacer* arriva al *numinosum* (il divino). Nella sua analisi del sacro enuclea quattro elementi: il sentimento creaturale, il terrore mistico in presenza del divino, il *mysterium* dinanzi al quale si trova l'uomo religioso e infine il *fascinans*. Viene poi il *sanctum*, l'aspetto del sacro considerato come valore per l'uomo. Al postulato durkheimiano della coscienza collettiva oppone il postulato di una rivelazione interiore, compiuta grazie alla lettura dei segni del sacro. Il nostro autore getta le fondamenta di una fenomenologia del sacro e di una psicologia dell'uomo religioso. Secondo lui, l'uomo religioso è dotato della facoltà di conoscere la manifestazione del sacro nel mondo dei fenomeni. Otto mostra che il fenomeno religioso è inseparabile dallo studio dell'uomo religioso e del suo comportamento. Le sue ricerche portano alle soglie di un'antropologia religiosa fondata sull'esperienza del sacro[9].

7 G. PICO DELLA MIRANDOLA, *La dignité de l'homme. De hominis dignitate*, a cura di Y. Hersant, Éditions de l'Éclat, Combas 1993. Testo latino e traduzione francese.

8 Cfr. J.C. MARGOLIN, *L'uomo nello specchio degli umanisti del Rinascimento*, in J. RIES (dir.), *Crisi, rotture e cambiamenti*, vol. IV del *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book-Massimo, Milano 1995, pp. 221-272.

9 R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Ratio-*

L'*homo religiosus* e il sacro secondo Mircea Eliade

Nato a Bucarest nel 1907, Mircea Eliade si imbarca per Calcutta nel 1928. Per tre anni studia il pensiero dell'India, e nel 1933, all'Università di Bucarest, inizia la sua carriera di storico delle religioni, presto interrotta dalla guerra mondiale. Va a vivere in esilio a Parigi e poi a Chicago, dove muore nel 1986, considerato il più grande storico delle religioni del suo secolo.

Nel 1949 pubblica a Parigi il *Traité d'histoire des religions* e nel 1957 *Das Heilige und das Profane*, *Il sacro e il profano*[10]. Proseguendo il suo percorso sulle tracce dei predecessori Pettazzoni, Söderblom e Otto, si interessa da vicino del comportamento dell'uomo religioso, distinguendo nella storia dell'umanità due tipi di uomo. Da un lato vede l'*homo religiosus* con il suo universo spirituale: quest'uomo crede a una realtà assoluta, il sacro, e per questo assume una specifica modalità di esistenza. Dall'altro lato esiste l'uomo areligioso, che rifiuta ogni trascendenza. Eliade esplora il pensiero, la coscienza e il comportamento dell'uomo religioso. Seguendo Söderblom e Otto, egli sottolinea la natura specifica del sacro, mostrando che il sacro si manifesta sempre come una potenza di un ordine del tutto diverso rispetto al profano.

Eliade ritiene che la storia delle religioni abbia la missione di studiare l'*homo religiosus* in quanto uomo totale, poiché «conoscere le situazioni assunte dall'uomo religioso, penetrare nel suo universo spirituale, significa in definitiva far avanzare la conoscenza generale dell'uomo», e, aggiunge, «qualunque sia il contesto storico nel quale è immerso, l'*homo religiosus* crede sempre che esista una realtà assoluta, il *sacro*, che trascende questo mondo ma vi si manifesta e perciò lo santifica e lo rende reale»[11]. Il sacro si manifesta, entra dunque nel mondo dei fenomeni e viene percepito dall'uomo. Per indicare l'atto di manifestazione del sacro, il nostro autore propone l'uso di un termine specifico, «ierofania». In ogni ierofania sono presenti tre elementi: l'oggetto o essere attraverso cui il sacro si manifesta, la Realtà trascendente e il sacro nella sua funzione mediatrice, che dà all'uomo la possibilità di entrare in relazione con la Realtà trascendente. Egli ritiene inoltre che l'insieme delle ierofanie costituisca il campo di studio della storia delle religioni. Ai suoi occhi, lo studio di questa disciplina scientifica deve avere luogo grazie a tre approcci: storico per quanto riguarda lo studio dei documenti, fenomenologico con la classificazione dei fenomeni ed ermeneutico con l'elucidazione del messaggio.

Il comportamento dell'*homo religiosus* si inscrive all'interno del comportamento generale dell'uomo e dunque, secondo Eliade, «interessa l'antropologia filosofica, la fenomenologia, la psicologia»[12]. Altrove lo studioso mostra che l'uomo si situa in un mondo carico di valori reli-

nalen, Gotha 1917, Beck, München 1963[35] [tr. it. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1994[5]]. Il volume ha avuto più di quaranta edizioni.

10 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, 1974[6] [tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, a cura di V. Vacca, G. Riccardo, introduzione di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1999[2]]; Id., *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965 [orig. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Rowohlt, Hamburg 1957; tr. it. *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Boringhieri, Torino 1984[3]].

11 *Ibid.*, p. 20.

12 *Ibid.*, p. 20.

giosi e che con l'ermeneutica la storia delle religioni conduce a un nuovo umanesimo, poiché i significati religiosi fanno parte della storia dello spirito umano. Nella stessa ottica vede l'apertura all'antropologia filosofica[13]. Rileviamo che con la sua messa in evidenza del comportamento dell'*homo religiosus* e con il suo studio del sacro, del simbolo, del mito e del rito Mircea Eliade ha fornito all'antropologia religiosa elementi realmente essenziali.

L'antropologia e il fatto religioso

In un articolo della *Encyclopaedia universalis*, Roger Bastide cerca di presentare una sintesi della problematica attuale circa l'antropologia religiosa. Comincia tratteggiando una piccola tabella dei falsi problemi posti dai ricercatori e dalle scuole, e mostra che l'antropologia religiosa è una disciplina indipendente, distinta dall'etnologia, dalla sociologia delle religioni e dalla storia delle religioni. Essa si interessa più dell'uomo che dell'etnia. Il suo ruolo consiste nel comprendere la simbologia del sacro e nell'individuare le leggi generali dell'uomo in quanto costruttore di mondi simbolici, cioè dell'*homo religiosus*. Si tratta quindi di mettere in evidenza tutto un ambito dell'attività simbolica dell'uomo (*Enc. Univ.*, t. 2, 1985, 271-275).

L'antica antropologia religiosa si preoccupava innanzitutto dell'origine e della natura della religione. Al contrario, si tratta di situare adeguatamente il fatto religioso senza inglobarlo nei fatti sociali, poiché la religione è un sistema che può essere studiato in se stesso e collegato all'attività simbolica dell'uomo, e questo costituisce il campo più importante della nostra antropologia. D'altronde, non si tratta di tagliare il religioso a pezzetti, ma è necessario coglierlo nella sua unità vivente, come un'attività che si esprime attraverso modalità diverse. Un problema importante, nell'antropologia religiosa, è quello dei cambiamenti e mutamenti. L'autore segnala che Eliade ha messo in luce la persistenza degli archetipi attraverso gli sconvolgimenti religiosi, da cui l'importanza dell'*homo religiosus* che cambia, pur permanendo. Così, il tempo delle istituzioni religiose è un tempo «al rallentatore» rispetto al tempo delle altre istituzioni. L'autore pone la questione del «campo dell'antropologia religiosa». Si tratta di tutta la sfera del religioso. Definire questo campo non è facile, dal momento che «l'insieme del culturale è quasi coestensivo all'insieme del religioso. In tutti i modi, l'antropologo deve sapere che la sfera del sacro è vasta e che è necessario evitare di perdersi nello studio dell'irrazionale e dell'affettività pura».

Dopo questa breve panoramica sulle grandi tappe delle ricerche di antropologia religiosa, è tempo di uscire dall'ambito delle teorie e di affrontare un progetto interamente centrato sull'*homo religiosus* e la sua esperienza del sacro.

[13] ID., *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris 1971, pp. 17-33, cfr. pp. 32-33 [orig. *The Quest. History and Meaning in Religion*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1969; tr. it. *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, a cura di A. Crespi Bortolini, Morcelliana, Brescia 1980²].

2. *La comparsa di una nuova antropologia religiosa fondamentale*

Al termine di questo percorso, che ci ha portato dall'antropologia biblica ai nostri giorni, vogliamo gettare uno sguardo retrospettivo ai tre volumi dedicati alla nuova antropologia religiosa, in modo da precisare meglio i dati essenziali di questa disciplina[14]. In un importante articolo, Gilbert Durand, filosofo e antropologo di Grenoble, ha proceduto a un'indagine approfondita «sulla storia delle idee e il posto delle dottrine e delle teorizzazioni nei campi culturali del nostro Occidente»[15]. Partendo dai presupposti agnostici ereditati dall'illuminismo e dal positivismo, onnipresenti all'inizio del XX secolo, giunge a ciò che chiama «la rivoluzione del nuovo spirito scientifico». Per far comprendere in modo più adeguato il grande mutamento impostosi a noi contemporanei, Durand cita i grandi congressi e convegni di Cordova, di Fez, di Tsukuba in Giappone, di Washington e di Venezia, che hanno avuto grandi ripercussioni sul mondo scientifico[16]. In seguito estende la sua indagine alle scienze umane e descrive «la nuova ermeneutica scientifica», rappresentata dalle pubblicazioni di Georges Dumézil, Carl Gustav Jung, Henri Corbin e Mircea Eliade. In questa straordinaria concentrazione di sapere scopre sia una nuova ermeneutica simbolica che la piena restaurazione dei valori dell'*homo religiosus*. Ai suoi occhi, questi quattro studiosi rappresentano quattro dimensioni del religioso *redivivus*: Jung con la sua scoperta delle immagini archetipiche, Dumézil e la sua scoperta del sacro costitutivo della società, Corbin che ha messo in evidenza la tipologia del sacro e la funzione simbolica dell'anima, Eliade che ha scrutato l'*homo religiosus* e la sua speranza di un *illud tempus*. Così segnata dall'irrecusabile perennità dell'*homo religiosus*, la nostra epoca ha potuto prepararsi alla scoperta «di un nuovo spirito antropologico».

Durand è l'autore di pubblicazioni importanti sul simbolo e sul mito. Egli rileva che in questo ambito la maggior parte delle ermeneutiche moderne è riduzionista. È il caso di Freud, di numerosi sociologi, di Lévi-Strauss e dello «storicismo», che amalgama i fatti storici in una totalità che pretende di dare un senso all'azione umana a spese di ogni rivelazione trans-storica. Si mostra molto duro nei confronti dell'errore di Bultmann, che rifiuta come mitologico il versante del Cosmo e della Creazione. L'accesso a un'esperienza religiosa autentica presuppone che si riconosca la funzione più eminente del simbolo, la sua funzione ontologica o teofanica[17].

[14] Voll. II, III e IV della *Opera Omnia*.

[15] G. DURAND, *L'uomo religioso e i suoi simboli*, in J. RIES (dir.), *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, vol. I del *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book-Massimo, Milano 1989, pp. 71-119].

[16] *Science et conscience. Les deux lectures de l'univers, Colloque de Cordoue*, Stock, Paris 1980; *L'esprit et la science, Colloque de Fès*, 2 voll., Albin Michel, Paris 1985; *Sciences et symboles. Les voies de la connaissance, Colloque de Tsukuba*, Albin Michel, Paris 1986; *L'esprit et la science, Colloque de Washington*, 2 voll., Albin Michel, Paris 1985; *Actes du Colloque de Venise*, UNESCO, Paris 1987; *Déclaration de Venise. La science face aux confins de la connaissance*, Éditions du Félin, Paris 1987.

[17] G. DURAND, *La galaxie de l'imaginaire*, Berg International, Paris 1980; ID., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris 1992 [tr. it. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introdu-*

Andiamo ora a indicare brevemente i sette elementi strutturali della nuova antropologia religiosa, che studia l'*homo religiosus* in quanto creatore e utilizzatore dell'insieme simbolico del sacro e in quanto portatore delle credenze religiose che governano la sua vita e il suo comportamento.

L'*homo religiosus*

Nella decima edizione del suo *Systemà naturae* (2 voll., Stockholm 1758-1759), il naturalista svedese Carlo Linneo (1708-1778) inaugurò una ricerca sull'evoluzione delle specie, una scienza alla quale Haeckel ha dato nel 1874 il nome di filogenesi e che inaugura lo studio della formazione delle specie nel corso dell'evoluzione. Viene creato il genere *Homo* e si apre la strada alla paleoantropologia. Parallelamente alle scoperte archeologiche avremo quattro grandi categorie: *Homo habilis*, *Homo erectus*, *Homo sapiens*, *Homo sapiens sapiens*. La maiuscola di *Homo* sta a significare che si tratta di quattro specie successive nello sviluppo del genere umano. Le scienze umane vanno a dedicarsi alle attività dell'uomo e a tentare di definirle facendo uso di concetti tratti dal comportamento umano. Avremo un lessico latino convenzionale, di cui ecco un campione: *homo faber*, *homo viator*, *homo loquens*, *homo oeconomicus*, *homo politicus*, ecc. Il concetto di *homo symbolicus* caratterizza l'uomo che, grazie al suo immaginario, è capace di cogliere l'invisibile a partire dal visibile: si tratta di una facoltà speciale, esteriorizzata grazie alla sua creatività culturale. Il concetto di *homo religiosus* ci viene da Cicerone, che nel suo *De natura deorum* (2, 72) parla degli uomini *religiosi*, *ex relegendo*, dal verbo *relegere*, che fa appello al *mos majorum*. Questo concetto è divenuto fondamentale da quando Eliade ha dedicato un libro all'*homo religiosus*. Per il fatto che si tratta di concetti che riguardano l'attività umana, *homo* viene scritto con la minuscola. Va aggiunto che tutti questi concetti sono operativi, poiché necessari per il discorso nelle scienze umane.

Basandosi sul patrimonio storico e religioso dell'umanità, messo in evidenza in particolare nel corso del XIX secolo, Rudolf Otto ha distinto due uomini: da una parte l'uomo naturale che non comprende il senso della salvezza, e dall'altra l'uomo che è nello spirito e gode del risveglio di una disposizione particolare, che lo rende atto a scoprire valori che sfuggono all'uomo naturale, valori che Otto riassume con il termine *numinosum*, il divino. In un approccio analogo, basato sulla storia delle religioni, Mircea Eliade esamina il comportamento dell'uomo e il suo universo mentale. Questo approccio storico lo porta a scoprire due tipi d'uomo. C'è innanzitutto l'*homo religiosus*. Esso, quale che sia il contesto storico nel quale è immerso, crede all'esistenza di una realtà assoluta, il *sacro*, che trascende questo mondo, ma vi si manifesta e così facendo lo santifica e lo rende reale. Tutto ciò che separa da questa modalità di esistenza rivela l'uomo areligioso, che rifiuta ogni trascendenza, accetta la relatività della

zione all'archetipologia generale, a cura di E. Catalano, Dedalo, Bari 1995[2]]; ID., *L'imagination symbolique*, PUF, Paris 1969 [tr. it. *L'immaginazione simbolica*, a cura di G. Rossetto, Il pensiero scientifico, Roma 1977].

«realtà» e arriva a dubitare del senso dell'esistenza. In questo modo si riconosce unico soggetto e agente della Storia, realizza se stesso desacralizzandosi e desacralizzando il mondo[18].

Per scoprire e conoscere l'*homo religiosus* è necessario ripercorrere le sue tracce mediante la storia delle religioni, il cui scopo ultimo, secondo Eliade, è di «comprendere e spiegare agli altri il comportamento dell'*homo religiosus* e il suo universo mentale»[19]. Questo ci obbliga a metterci sulle tracce dell'Uomo, dai suoi primi passi di *Homo habilis* fino al momento in cui, alcuni millenni prima della nostra era, con la scrittura ci rivela il suo pensiero religioso, e poi a studiare tutto questo per tutto lo svolgimento delle culture storiche, fino ai nostri giorni. Scopriamo così l'*homo religiosus* del Neolitico, e in seguito quello delle grandi religioni dell'umanità. Un simile lavoro ha luogo comparando i fatti religiosi che appartengono alle diverse culture; così facendo scopriamo i comportamenti e il pensiero dell'*homo religiosus*. Nella sua ricerca, Eliade ricorre a diversi specialisti, tra cui vanno citati Georges Dumézil e Paul Ricoeur. In Dumézil ha trovato numerosi elementi utili, provenienti dal suo ingegnosissimo metodo comparativo genetico, che Eliade ha utilizzato nella sua ermeneutica delle culture religiose compiuta alla luce dell'ermeneutica di Paul Ricoeur. Grazie a questo immenso lavoro perveniamo a tracciare i contorni dell'*homo religiosus* arcaico e preistorico e di quello delle grandi religioni[20].

L'espressione del sacro e il suo significato nel corso della storia dell'umanità

Una delle più antiche iscrizioni romane è stata trovata nel 1899 presso il Comitium, sul *Lapis niger*, nel luogo detto tomba di Romolo. Sul tronco della base di un cippo rettangolare figura il termine *sakros*, derivato dal radicale *sak-*, che è all'origine di diverse formulazioni del sacro nell'area delle migrazioni indoeuropee. Dal radicale *sak-* e dal termine *sakros* provengono *sacer* e *sanctus*, così come il verbo *sancire*, che significa «conferire validità, fare in modo che qualcosa divenga reale». Di conseguenza, il radicale *sak-* riguarda le strutture fondamentali degli esseri e delle cose. Partendo da questo significato, grazie al metodo della semantica storica e con l'aiuto di una ventina di specialisti, abbiamo esplorato il senso del sacro nelle grandi religioni[21].

Il nostro studio mostra che da cinque millenni l'*homo religiosus* ha fissato su pietra, su ar-

18 M. Eliade, *Le sacré et le profane*, cit., pp. 171-172.

19 *Ibid.*, pp. 137-138.

20 Cfr. tutte le discussioni sull'*homo religiosus* in J. Ries, *Homo religiosus et expérience du sacré*, in P. Million (a cura di), *Religiosités, religions et identités religieuses. Colloque interdisciplinaire de Grenoble, 1994*, Université de Grenoble, Grenoble 1998, pp. 171-190 [tr. it. in J. Ries, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, vol. II dell'*Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 337-354].

21 J. Ries (a cura di), *L'expression du sacré dans les grandes religions: I. Proche-Orient ancien et traditions bibliques; II. Peuples indo-européens et asiatiques, hindouisme, bouddhisme, religion égyptienne, gnosticisme, islam; III. Mazdéisme, cultes isiaques, religion grecque, manichéisme, Nouveau Testament, vie de l'homo religiosus*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1978-1986.

gilla, su papiro, su legno, su pergamena e su altri supporti il ricordo della sua esperienza religiosa. In questo modo disponiamo del vocabolario del sacro, un fatto imprescindibile e una scoperta sorprendente: il sacro si trova alle origini delle religioni dell'umanità[22]. Abbiamo spinto più lontano le nostre ricerche. Decine di specialisti hanno contribuito al *Trattato di antropologia del sacro*, un'opera che mostra che l'*homo religiosus* si è forgiato un lessico e un linguaggio che gli servono da strumento mentale e psicologico nella scoperta e nell'espressione di una logica del senso del cosmo e della vita, avvalendosi di tutto un ordine simbolico e di diversi elementi del cosmo: luce, vento, acqua, fulmine, astri, sole, luna. A questo patrimonio simbolico del sacro va ad aggiungersi una straordinaria omogeneità del sacro nella concezione e nel pensiero dei credenti delle diverse religioni[23].

L'*homo religiosus* e la sua esperienza del sacro

Affrontiamo la comparsa e l'attività dell'*homo religiosus*. In reazione alle tesi secolarizzanti di tutta la corrente dell'*Aufklärung* e al positivismo di Émile Durkheim e della sua scuola, che vede nel sacro una categoria sociologica e collettiva, serbatoio dei sentimenti del gruppo, Rudolf Otto interroga la vita religiosa dell'umanità e ne scopre le grandi tappe e lo straordinario patrimonio (*Das Heilige*, 1917). Cammin facendo, egli constata l'unità delle disposizioni dell'animo umano e si dedica alla spiegazione del sacro vissuto da parte dell'uomo. Mircea Eliade prosegue questa ricerca, insistendo sul fatto che l'*homo religiosus* fa conoscenza del sacro perché esso si manifesta, si mostra come qualcosa che è del tutto differente dal profano (ierofania), «totalmente altro», una realtà che non appartiene a questo mondo. L'uomo religioso sente il bisogno di immergersi periodicamente nel tempo sacro, che considera indistruttibile. Per lui, la sacralità si rivela attraverso le strutture stesse del cosmo: la volta celeste, così, gli fa comprendere la forza, la trascendenza e l'eternità. Quest'uomo assume nel mondo una modalità specifica di esistenza, in base alle sue credenze e alla sua convinzione della realtà e del valore del sacro, scoperti grazie alle molteplici ierofanie. Per l'*homo religiosus* lo spazio non è omogeneo. Questa scoperta rappresenta un'esperienza fondamentale. Secondo Eliade, ogni ierofania provoca una rottura nell'omogeneità dello spazio e rivela una realtà assoluta. Si tratta di un valore esistenziale per l'uomo, giacché implica il bisogno della consacrazione di un luogo, il che significa una sorta di ripetizione della cosmogonia: la costruzione dei templi, delle chiese, l'erezione di luoghi sacri costituiscono una vera e propria esperienza religiosa dello spazio. Per l'*homo religiosus*, il cosmo è sempre pieno di un valore religioso, poiché si presenta con molteplici aspetti del sacro: esiste e ha una struttura. La Terra si presenta come nutrice universale. I ritmi cosmici manifestano l'ordine, l'armonia, la permanenza, la fecon-

[22] J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, a cura di F. Marano, L. Saibene, Jaca Book, Milano 1995³; Id., *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni*, Jaca Book, Milano 2006.

[23] J. Ries (diretto da), L. Sullivan (codiretto da), *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book, Milano 1989-2008, 10 voll., di cui 9 già pubblicati, in coedizione con Massimo, e alcuni già tradotti in quattro lingue: francese, inglese, spagnolo, ungherese.

dità. La sacralità si rivela attraverso le strutture stesse del cosmo, e secondo Eliade la semplice contemplazione della volta celeste fa scattare nell'uomo religioso un'esperienza religiosa. Con la propria modalità d'essere, il Cielo rivela la trascendenza, la forza, l'eternità. Siamo in presenza di una religiosità cosmica. Come esempio Eliade cita la Montagna ornata di grotte, luogo di iniziazione degli antichi taoisti, considerate come luoghi paradisiaci.

I tre paragrafi intitolati *L'homo religiosus*, *L'espressione del sacro e il suo significato nel corso della storia dell'umanità* e *L'homo religiosus e la sua esperienza del sacro* costituiscono un primo versante della nuova antropologia religiosa esposta nei volumi II e III di questa *Opera Omnia*. Affrontiamo ora le tre parti del volume IV, *Le costanti del sacro*, intitolate: *Simbolo*, *Mito* e *Rito*, secondo versante della nostra antropologia[24].

Homo religiosus, *homo symbolicus*

Nei suoi studi, Gilbert Durand ha definito il simbolo come la carta d'identità dell'*Homo sapiens*. È un segno concreto, composto da un significante e un significato, una rappresentazione che fa apparire un senso nascosto. È dunque rivelatore di un mistero, di una metà invisibile che appare solo in trasparenza. L'immaginazione dell'uomo è un dinamismo organizzatore e creatore di omogeneità nella rappresentazione. Significante e significato si trovano all'interno di questo dinamismo organizzatore. Un dato fondamentale è il tragitto antropologico da cui dipendono l'uomo e il suo immaginario. Quest'ultimo è sottoposto da un lato alle pulsioni soggettive e assimilatrici della persona e dall'altro alle intimazioni che vengono dall'ambiente cosmico e sociale. C'è un va e vieni permanente tra la pulsione soggettiva e l'ambiente cosmico e sociale. È in questo tragitto antropologico che il simbolo assume il suo ruolo[25].

Ciò ci fa capire che nell'esperienza vissuta del sacro da parte dell'uomo il simbolo esercita una funzione di mediazione in tutte le ierofanie. Così, Paul Ricoeur ritiene che il simbolo sia dovuto a un'energia che gli proviene dalla manifestazione di un legame tra l'uomo e il sacro. Per questo il simbolismo religioso apporta un senso all'esistenza umana, in qualche modo un'«aura numinosa». Grazie al simbolo, il cosmo parla all'*homo religiosus* delle realtà che lo legano ai «misteri». Il *Traité d'histoire des religions* di Mircea Eliade, progetto di tutta la sua opera, è anche uno studio fondamentale sul simbolo e il simbolismo nella vita dell'*homo religiosus*. L'autore prende come punto di partenza la situazione dell'uomo nel cosmo con la sua presa di coscienza in questo universo, il che lo porta a fare delle scoperte fondamentali: volta celeste e regioni siderali con il sole, la luna e gli astri. Il cielo rivela così la sua trascendenza, la sua forza e la sua sacralità. È in questa contemplazione che il simbolo diviene agente di rivelazione della Trascendenza, della realtà celeste, della perennità. Queste considerazioni mostra-

[24] È utile ricordare anche l'importanza dei tre volumi di MIRCEA ELIADE: *Histoire des croyances et des idées religieuses: I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis; II. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme; III. De Mahomet à l'âge des Réformes*, Payot, Paris 1976-1983 [tr. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose: I. Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini; II. Da Gautama Buddha al trionfo del cristianesimo; III. Da Maometto all'età delle riforme*, Sansoni, Firenze 1979-1983].

[25] G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, cit.; ID., *L'imagination symbolique*, cit.

no, afferma Eliade, che «il simbolismo è un dato immediato della coscienza totale, cioè dell'uomo che si scopre come tale» (*Traité*, p. 47). Questa nozione di dato immediato della coscienza si trova anche in Bergson: si tratta di fenomeni semplici che sono in grado di fare muovere immediatamente qualcuno per il fatto che fanno irruzione nella sua immaginazione creatrice. Secondo Eliade è verso il cosmo – cielo, sole, luna, acqua, vegetazione – che l'uomo ha innanzitutto volto il proprio sguardo, scoprendo la sua condizione umana e scoprendo il sacro. È attraverso la simbologia cosmica che hanno parlato le ierofanie: simbolismo del centro, della montagna, dell'acqua. Il simbolismo cosmico è così divenuto il primo linguaggio di rivelazione.

Il mito, il suo linguaggio e il suo messaggio

La storia delle religioni ci fa comprendere che il mito è un racconto che si riferisce ad avvenimenti giunti all'origine dei tempi e destinati a fondare l'azione rituale degli uomini di oggi e a istituire forme di pensiero e di azione. Di conseguenza, il mito riporta una storia sacra, un evento primordiale ed esemplare per il comportamento dell'uomo. Con la sua funzione simbolica, il mito svela il legame tra l'uomo e il sacro. Il rituale consente la riattualizzazione del mito, un ritorno alle origini e alla creazione. I miti cosmogonici rivelano la creazione del cosmo, dell'uomo nella propria condizione umana e i principi che governano il cosmo. I miti d'origine fanno conoscere e giustificano tutte le situazioni nuove e i diversi mutamenti che avvengono nel cosmo: genealogie, miti di guarigione, miti d'origine dei farmaci. I miti di rinnovamento riguardano l'intronizzazione dei re, l'anno nuovo, il ritorno delle stagioni, la rigenerazione del tempo e le diverse cerimonie di iniziazione. I miti escatologici sono orientati a eventi futuri: diluvio, terremoti, crolli di montagne, catastrofi cosmiche, fine dei tempi. Il mito è uno strumento mentale al servizio dell'*homo religiosus* ed è portatore di un linguaggio relativo alla condizione umana.

Secondo Eliade, che ha dedicato numerosi studi al mito, il comportamento mitico regola i rapporti tra l'uomo e il sacro. Presentando modelli esemplari e ripetendo l'atto primordiale, esso dà all'azione umana la sua autentica efficacia, poiché, grazie all'archetipo, l'*homo religiosus* è consapevole di entrare in relazione con la Trascendenza. Seguendo Eliade ci discostiamo dalla teleologia neopositivista del mito proposta da Claude Lévi-Strauss, poiché essa non considera come rilevante la storia dei popoli. Infatti, l'approccio con cui l'*homo religiosus* si immerge nei tesori immemorabili delle origini si spiega attraverso il «transconscio», al quale l'uomo accede grazie al simbolo. L'esperienza del rapporto con il Trascendente postulato dal mito esige una dinamica a un tempo reale e simbolica, giacché si tratta di passare dal tempo profano al tempo sacro delle origini. Questa dinamica è possibile grazie al rito, attraverso il quale l'uomo ridiventa contemporaneo dell'evento primordiale. Separando un luogo, un territorio, uno spazio, un tempio dall'uso profano, il rito conferisce ad essi la loro realtà autentica. È il senso assunto da innumerevoli gesti di consacrazione degli spazi, degli oggetti e delle persone.

Il rito nella vita dell'*homo religiosus*

Il termine «rito» è uno dei termini arcaici del lessico indoeuropeo. Come altri vocaboli, esso si è conservato nei gruppi indo-iranici e italo-celtici. Il mantenimento di questo lessico religioso, fortemente legato all'organizzazione sociale, ad atti, ad atteggiamenti, a pratiche religiose, si spiega con l'azione di collegi sacerdotali, con i loro rituali e la loro liturgia. Così, la parola latina *credo*, l'irlandese *cretim*, il gallico *credu*, il sanscrito *śrāddha* esprimono l'atto di fede religioso. Queste parole hanno attraversato i millenni.

Il senso più antico del termine «rito» si trova nel *Ṛgveda* (x, 124, 5). Sta a significare l'ordine immanente del cosmo ed è sinonimo di *dharma*, la legge fondamentale, intrinseca alla natura. Da qui consegue il senso di *ritu*: ciò che va fatto in ogni stagione, in connessione con la legge della natura. Questa nozione di conformità all'ordine della natura si trova in India e in Iran. La conformità all'ordine dà così forza al sacrificio offerto agli dei.

Da questo senso, fondato sull'ordine cosmico, deriva il senso di ordine religioso e di ordine morale: la necessità, la rettitudine, la verità. La parola *ritāvya* designa i mattoni dell'altare del fuoco che simboleggia l'anno, la totalità, la potenza creatrice che permette al sacrificatore di «salire» nei cieli. Tutto questo sta a indicare che il termine «rito» è un termine essenziale del lessico dei popoli indoeuropei.

I riti religiosi sono essenzialmente delle consacrazioni che hanno la funzione principale di far partecipare la condizione umana a un principio che la oltrepassa e che la fonda: far penetrare la potenza numinosa nell'ordine umano. I riti prendono posto nel tempo vissuto dall'uomo e nella sua esperienza vissuta come una realtà fondatrice. Nei tempi più arcaici, fino alla nostra epoca, nelle religioni a tradizione orale e nelle religioni del libro l'uomo che compie un rito fa un gesto che ha un senso, dal quale proviene un messaggio che va oltre il momento stesso del suo compimento.

L'*homo religiosus* è sia storico che trans-storico. È con la ricerca storica che scopriamo l'uomo religioso nelle sue diverse manifestazioni. Quest'uomo assume nel mondo una modalità specifica di esistenza, che si esprime mediante un numero considerevole di forme religiose. L'uomo religioso crede al sacro. Crede a una realtà assoluta che trascende questo mondo e che vi si manifesta come una potenza di ordine del tutto diverso rispetto all'ordine delle forze naturali. Tra la realtà trascendente che si manifesta agli occhi dell'uomo e la sua vita il sacro assume un ruolo di intermediazione. Nella sua dimensione mediatrice, il sacro offre all'uomo la possibilità di entrare in contatto con il divino. In questo mondo, l'uomo vive un'esperienza mediata del soprannaturale. Così, il divino o Realtà trascendente si manifesta in un essere o un oggetto che egli riveste di sacralità.

Nell'esperienza religiosa dell'uomo che entra in contatto con il divino sono presenti tre fattori: il simbolo, il mito e il rito. Essi costituiscono gli elementi essenziali del linguaggio del sacro e della sua mediazione. Il simbolo consiste in un essere, in una forma, in un oggetto che rivelano all'uomo la coscienza e la conoscenza di dimensioni che non sono note in modo evidente. Aggiungiamo che il simbolo appartiene alla sostanza della vita religiosa. Il mito è un racconto sacro ed esemplare, che fornisce dei modelli al comportamento umano. Tra i miti di

origine, l'iniziazione occupa un posto privilegiato, poiché si tratta di fare dell'uomo un uomo nuovo. Il rito prende posto all'interno di un'espressione simbolica che consente un contatto vitale con la Realtà trascendente. È un atto, pensato dallo spirito, deciso dalla volontà ed eseguito dal corpo per mezzo di gesti e di parole. Questo atto si situa all'interno di un insieme ierofanico legato all'esperienza mediata del soprannaturale. Il simbolo, il mito e il rito, costanti del sacro, formano il secondo versante della nostra nuova antropologia religiosa. All'*homo religiosus* forniscono gli strumenti necessari per fare esperienza del sacro.

Una nuova antropologia religiosa e la paleoantropologia

I sei elementi della struttura dell'antropologia religiosa che abbiamo appena tratteggiato prendono in considerazione l'*homo religiosus* e la sua attività alla luce di tracce scritte e testi. Tuttavia, l'antropologia religiosa non ha il diritto di lasciare in bianco i millenni che vanno dall'*Homo habilis*, vissuto due milioni di anni fa, fino all'uomo del Neolitico. Per esplorare gli orizzonti dell'uomo arcaico si rivela necessario fare luce su questi *tempora ignota*. Fortunatamente, nel corso dell'ultimo mezzo secolo le scoperte archeologiche, paleontologiche e paleoantropologiche hanno portato alla luce documenti davvero straordinari, che ci rivelano in parte i segreti dell'*Homo habilis*, dell'*Homo erectus*, dell'*Homo sapiens* e dell'*Homo sapiens sapiens*[26].

Questa documentazione, alla quale facciamo riferimento in modo esplicito, è stata esaminata attraverso la griglia di una doppia ricerca comparata: la comparazione tipologica di Mircea Eliade e la comparazione genetica di Georges Dumézil. Utilizzando un percorso opposto alla storia, seguito da uno parallelo ad essa, quest'ultimo metodo esige una grande familiarità con le scoperte recenti, ma ha l'immenso vantaggio da un lato di studiare l'uomo arcaico visto in mezzo alla sua cultura e dall'altro di spiegarlo grazie a una buona ermeneutica dei primi documenti scritti a nostra disposizione.

Nei differenti capitoli e nelle differenti sezioni dei tre volumi, lo studio inizia con dei riferimenti all'uomo arcaico. L'insistenza sull'attività e la religiosità dell'uomo dei *tempora ignota* e alcune ripetizioni volute ci sono sembrate utili per l'adeguata comprensione da parte del lettore di questa documentazione nuova e recente. La messa in evidenza del comportamento dell'uomo arcaico, seguita dall'esposizione del suo comportamento all'interno delle grandi civiltà, mostra l'unità del pensiero umano, ma rende anche evidente la crescita della sua coscienza nel corso dei millenni. Se, come afferma Mircea Eliade, una buona ermeneutica, nella storia delle religioni, è in grado di creare un nuovo umanesimo, riteniamo che essa sfoci anche in una nuova antropologia religiosa fondamentale.

[26] Y. Coppens, *La singe, l'Afrique et l'homme*, Fayard, Paris 1983 [tr. it. *La scimmia, l'Africa e l'uomo*, a cura di C. Mattioli, Jaca Book, Milano 1996²]; H. de Lumley, *L'homme premier. Préhistoire, évolution, culture*, Odile Jacob, Paris 1998; Id., *La grande histoire des premiers hommes européens*, Odile Jacob, Paris 2007; F. Facchini, *Le origini dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1990; Id., *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale. Profili scientifici, filosofici, religio-si*, Jaca Book, Milano 2002; J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, CNRS, Paris 1994 [tr. it. *Nascita delle divinità e nascita dell'agricoltura*, Jaca Book, Milano 1997].

Giungiamo così al termine dell'*Epilogo*, che conclude tre volumi dedicati a un tentativo di nuova antropologia religiosa fondamentale, preceduto da due importanti pubblicazioni collettive: da un lato lo studio approfondito di *L'expression du sacré dans les grandes religions* e dall'altro il *Trattato di antropologia del sacro*[27] in dieci volumi. Nel nostro *Epilogo* abbiamo dapprima tracciato brevemente il cammino percorso dall'antropologia biblica, nell'ottica dell'uomo creato da Dio a sua immagine e somiglianza. Durante l'antichità cristiana e i secoli del Medioevo, l'antropologia patristica e teologica ha proseguito sulla stessa strada. Il XV secolo annuncia una grande svolta: nel 1486, Pico della Mirandola fa affiggere in tutte le università d'Italia le *Novecento tesi tratte dalla saggezza dei popoli*, introdotte da una *oratio de dignitate hominis*. Ai suoi occhi, l'uomo è signore su tutte le creature, dal momento che il Creatore l'ha fatto a sua immagine, e questo gli consente di esercitare la sua libertà, che garantisce la sua dignità. Lungamente sviluppata e sottesa al neoplatonismo di Marsilio Ficino, questa antropologia religiosa, in rottura con tutta una serie di posizioni medievali, si situa al centro delle ricerche per i due secoli del Rinascimento italiano.

Grazie alla scoperta del prodigioso patrimonio religioso dei millenni dell'umanità, a partire dal XIX secolo emerge una nuova disciplina, la scienza delle religioni. Due eminenti studiosi, Nathan Söderblom e Rudolf Otto, mostrano che il sacro è l'elemento fondamentale presente in tutte le religioni. Mircea Eliade va a valorizzare la loro eredità, volgendo inoltre l'attenzione all'*homo religiosus*, alle sue credenze e al suo comportamento. Alla storia delle religioni conferisce una funzione culturale: rendere intelligibile all'uomo moderno il patrimonio religioso dei secoli. A questo scopo tratteggia tre vie di ricerca: quella storica, quella fenomenologica e quella ermeneutica. Egli ritiene che il fenomeno religioso sia in grado di rivelarci alcuni aspetti della condizione umana, e questo ci apre una via antropologica che porta a una conoscenza più profonda dell'uomo.

Georges Dumézil ha dedicato la propria vita all'investigazione del pensiero indoeuropeo. Il suo metodo comparativo genetico gli ha permesso di mettere in evidenza le tre funzioni che si trovano all'origine di questa civiltà. Gli importanti progressi compiuti nella scoperta e decifrazione di nuovi documenti, le nuove conoscenze delle dottrine, delle istituzioni, dei simboli, dei miti e dei riti, le straordinarie scoperte africane sull'origine dell'uomo hanno messo a nostra disposizione una documentazione di stupefacente ricchezza. Quindi, se come ha scritto Eliade la storia delle religioni è suscettibile di aprirci a un nuovo umanesimo, possiamo affermare senza esitazioni che essa è la fonte di una nuova antropologia religiosa. Basato sull'*homo religiosus* e sulla sua esperienza millenaria del sacro, il nostro tentativo ci ha consentito da un lato di giungere a una nuova antropologia religiosa fondamentale e dall'altro di aprire prospettive nuove allo studio delle antropologie specifiche o settoriali, come l'antropologia brahmanica, l'antropologia buddhista, l'antropologia indoeuropea, l'antropologia greca e l'antropologia islamica.

[27] Si veda sopra, note 21 e 23.

Appendice
LA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI E IL MAGISTERO DELLA CHIESA NELLA SCIA DEL CONCILIO VATICANO II

1. Capisaldi: dai Padri della Chiesa al Vaticano II

All'indomani della Pentecoste, gli Apostoli e le prime comunità cristiane cercano la propria strada in vista della missione, rivolgendosi prima agli ebrei e in seguito agli adepti dei culti del politeismo greco-romano[1]. Attraverso gli scontri interni alle comunità giudeo-cristiane, essi capiscono che la missione universale della Chiesa esige di aprirsi al mondo ellenistico. La svolta decisiva avviene nell'anno 70 d. C., con la caduta di Gerusalemme. Con gli apologisti greci del II secolo, la Chiesa entra in contatto con la religione, la cultura e il pensiero del mondo ellenistico. Giustino martire († 165), filosofo greco convertito, mantiene un pensiero ispirato all'ellenismo, ma nei suoi scritti afferma che è a causa dei cristiani che Dio salva il mondo[2]. Paragonando la morale cristiana alla morale stoica, con cui ha in comune diversi tratti, fonda queste analogie sul «seme del Verbo innato in tutto il genere umano» (*Apol.* II, 8, 1). L'idea dello *sperma tou Logou* sarà ripresa da numerosi Padri della Chiesa e dagli Apologisti. Così, nel suo *Protrettico* Clemente Alessandrino passa in rassegna i filosofi che hanno accettato di lasciarsi ispirare dalla verità che viene dal *Logos* divino. Negli *Stromata* afferma che la Provvidenza divina vuole rendere la salvezza accessibile a tutti gli uomini. Ai suoi occhi, il pensiero pagano è una *praeparatio evangelica*[3]. Il tema della salvezza percorre come una fili-

[1] Sul cristianesimo in relazione all'ebraismo nei primi secoli cfr. M. SIMON, A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, PUF, Paris 1968, 1985², con abbondante bibliografia [tr. it. *Giudaismo e cristianesimo. Una storia antica*, a cura di A. Giardina, Laterza, Roma-Bari 2005⁶]. Cfr. anche A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus*, Desclée de Brouwer, Paris 1981 [tr. it. *Il mondo ebraico al tempo di Gesù. Storia politica*, Borla, Roma 1983].

[2] JUSTINUS, *Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, a cura di A. Wartelle, Études Augustiniennes, Paris 1987.

[3] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Le Protreptique*, a cura di C. Mondesert, coll. «Sources chrétiennes», Éditions du Cerf, Paris 1949². Per gli *Stromata* cfr. nelle «Sources chrétiennes», *Str.* I, II, VI.

grana tutta la sua opera, anche quando polemizza contro i falsi dei. Cita numerosi filosofi pagani e mostra che la filosofia è un dono di Dio, ma non è la verità intera (*Strom.* VI, 17, 150, 6). Si può parlare di pedagogia divina, evidenziata dai Padri greci nel loro incontro con le religioni pagane. È Origene a iniziare la discussione sul valore dei testi sacri pagani e cristiani, ritenendo che la filosofia dei popoli possa condurre a Dio. Un tale riconoscimento dei valori religiosi del paganesimo si manifesta in particolare nel platonismo e nello stoicismo[4]. In Occidente, Lattanzio getta le fondamenta dell'umanesimo cristiano. La sua antropologia presenta l'uomo come un essere religioso per il quale la conoscenza e la venerazione di Dio costituiscono l'obiettivo supremo dell'esistenza[5].

Una seconda tappa relativa ai valori della salvezza nelle religioni non cristiane è l'incontro con l'islam. Nel corso degli otto secoli che trascorrono tra l'egira e la presa di Costantinopoli, i rapporti tra cristiani e musulmani non sono fatti unicamente di opposizione, di polemica, di apologetica o di lotta. Lo scambio culturale che si può riscontrare tra l'Oriente musulmano e il mondo cristiano ne è la prova. La storia e le realizzazioni della Spagna mozarabica ci mostrano un incontro positivo tra le due culture[6]. Ancor più: abbiamo una dimostrazione di dialogo islamo-cristiano. Nel 1134, Pietro il Venerabile, abate di Cluny, si reca in Spagna, vi incontra l'islam, fa tradurre il Corano in latino e si sforza di mostrare ai musulmani ciò che unisce l'islam e il cristianesimo. Nel 1217, Francesco d'Assisi parte per l'Egitto, vi incontra il sultano Malek Al-Kamil e, dopo uno scambio cordiale, ottiene per sé e per i suoi religiosi un salvacondotto che permette loro di circolare liberamente in territorio musulmano. Nel 1250, il domenicano Raimondo di Peñafort apre uno *studium* a Tunisi, poi un altro a Barcellona e infine un terzo a Murcia, per formare fratelli capaci di entrare in discussione con i musulmani. Un altro domenicano, Guglielmo di Tripoli, redige verso il 1273, in Palestina, un innovativo *Trattato* sull'islam. Vi tratta dei motivi per cui Dio ha donato il Corano, pubblica i testi coranici su Gesù e su Maria e ritiene che l'Incarnazione e la Trinità non siano in contraddizione con lo spirito dei saggi musulmani. Il suo è un approccio semplicista, ma che riscuote un grande successo nel mondo islamico[7]. Il personaggio chiave del Medioevo è Raimondo Lullo (1233-

[4] Cfr. J. RIES, *I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*, vol. I dell'*Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 49-195.

[5] M. PERRIN, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance (250-325)*, Beauchesne, Paris 1981; J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Desclée de Brouwer, Tournai 1961, 41-72 sulla «saggezza delle nazioni» [tr. it. *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, a cura di C. Prandi, Il Mulino, Bologna 1975]; M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Éditions du Cerf, Paris 1996, pp. 30-43.

[6] Cfr. la bibliografia del dialogo islamo-cristiano pubblicata nella coll. «Islamochristiana», Roma; dal 1975 diventa un volume annuale. Cfr. anche A.T. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe siècle)*, Münster/W. 1966, Leiden 1972[2]; J. RIES, *Chrétiens et musulmans de l'hégire à la prise de Constantinople (692-1435)*, in ID., *Les chrétiens parmi les religions*, cit., pp. 222-247; R. MANTRAN, *L'expansion musulmane (VIIe-XIe siècles)*, Nouvelle Clio, Paris 1969, 1979[2] [tr. it. *L'espansione musulmana dal VII all'XI secolo*, a cura di G. Blasone e N. Danioni, Mursia, Milano 1978[2]].

[7] D. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, 2 voll., Paris 1958; G. ZANANIRI, *L'Église et l'Islam*, Spes, Paris 1969, pp. 142-254; L. GARDET, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Al-

1316), padre di famiglia e grande erudito che tenta di armonizzare la cultura cristiana con quella araba e quella ebraica. Rifiuta la classificazione dei popoli in cristiani, ebrei e infedeli, categoria, quest'ultima, nella quale si mettevano i musulmani e i credenti di diverse religioni dell'Asia. Lascia circa trecento scritti, diversi dei quali sono testi fondatori delle missioni cattoliche. Nel 1594, la Chiesa riconosce il valore dei suoi scritti, specialmente in relazione al dialogo islamo-cristiano. Dalla parte dei musulmani viene compiuto un lavoro analogo[8]. A Cordova, Ibn Hazm (994-1064) redige un'opera pionieristica nella ricerca comparata delle religioni. Il sufismo, una corrente mistica musulmana che ha origine dall'intensa meditazione del Corano e della dottrina del Dio unico e onnipotente, apre una strada nuova nell'islam, e cioè l'incontro d'amore tra l'uomo e Dio. Grazie al sufismo, l'islam scopre molti valori spirituali. In Spagna, uno dei maestri del sufismo apre la strada all'incontro con la mistica cristiana. Si tratta di Ibn Arabi di Murcia (1165-1241), la cui influenza si ritroverà presso i grandi mistici della penisola. Per questo importante periodo dell'incontro tra cristiani e musulmani, dall'egira alla presa di Costantinopoli (622-1453), disponiamo di una importante bibliografia[9]. Al termine di secoli di ricerche, di discussioni, di tentativi di dialogo, nel 1442 il Concilio di Firenze riprende la formula di san Cipriano, che nel III secolo si rivolgeva agli 'scismatici', «fuori dalla Chiesa non c'è salvezza», applicandola alle religioni non cristiane[10].

Nel 1492, l'Europa scopre l'America e Francesco Saverio intraprende la sua grande avventura in India e in Giappone. Lo stesso anno i musulmani vengono espulsi dalla Spagna dalla Reconquista, e il 30 marzo 1492 i re cattolici decretano l'espulsione degli ebrei. È l'inizio di una nuova era, ma è anche lo sviluppo dell'umanesimo e con esso di una nuova tappa del dialogo tra le religioni[11]. Nel 1453, dopo la presa di Costantinopoli da parte dei giannizzeri di Maometto II, al cardinale Nicola Cusano viene offerta la possibilità di mobilitare una nuova crociata. Egli risponde con la pubblicazione di *De pace fidei*, che alla crociata sostituisce il dialogo. Il cusano propone di creare un'intesa pacifica tra le grandi religioni. A questo

satia, Paris 1953 [tr. it. *Esperienze mistiche in paesi non cristiani*, a cura di G. Barra, Edizioni Paoline, Alba 1960]; J. ANAWATI, L. GARDET, *Mystique musulmane. Aspects et tendances*, Vrin, Paris 1976³; W. MONTGOMERY WATT, *L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale*, *Revue des études islamiques*, 40, 1972, pp. 7-41, 297-327 e 41, 1973, pp. 127-156.

8 R. LULL, *Principes et questions de théologie. De la quadrature et triangulature du cercle*, tr. fr. di R. Prevost e A. Llinares, introduzione e note di A. Llinares, coll. «Sagesses chrétiennes», Éditions du Cerf, Paris 1989; D. DE COURCELLES, *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre judaïsme, christianisme et islam*, prefazione di A. de Libera, coll. «Problèmes et controverses», Vrin, Paris 1993.

9 Cfr. nota 7; J. RIES, *I cristiani e le religioni...*, cit., p. 251, nota 4, p. 231, nota 14, p. 239.

10 B. SESBOUÉ, *Hors de l'Église, pas de salut. Histoire d'une formulation et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004. L'autore espone la cronistoria di questa formula-zione nel corso dei secoli. Cfr. anche M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, cit., pp. 48-49.

11 M.P. GILMORE, *The World of Humanism. 1453-1517*, Greenwood, Westport 1983 [tr. it. *Il mondo dell'Umanesimo. 1453-1517*, a cura di M. Luzzati, G. Barbier e G. Olivetti, saggio introduttivo di A. Quondam, Sansoni, Milano 2004]; FR. HERMANS, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, 4 voll., Casterman, Tournai 1948; J.-CL. MARGOLIN, *L'Humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, coll. «Que sais-je?», PUF, Paris 1981.

scopo raccomanda il rispetto delle diversità, il dialogo tra i credenti e la tolleranza reciproca. In diciannove capitoli presenta il sogno di un concilio celeste attorno al Verbo di Dio, a Pietro e a Paolo, un'utopia basata sul principio della coincidenza degli opposti, per mettere in evidenza da un lato l'unicità della saggezza attraverso la diversità delle religioni e dall'altro lato l'unità della fede al di là della diversità dei riti[12]. Nel 1474 appare la *Theologia platonica* di Marsilio Ficino, seguita nel 1477 dal *De Religione christiana*, indirizzato ai filosofi e agli ignoranti. Il nostro umanista presenta la saggezza antica come un insieme la cui continuità attraverso le epoche assicura l'unità. Come per Giustino e per Clemente Alessandrino, anche per lui i filosofi hanno partecipato, nel corso dei secoli, alla trasmissione della verità, la cui completa rivelazione è stata fatta da Cristo[13]. Il discepolo Pico della Mirandola continua la sua ricerca, e nel 1486 affigge a Roma il testo di novecento tesi, la cui discussione pubblica verrà vietata da un breve pontificio del 20 febbraio 1487. Per cominciare la difesa delle sue tesi, Pico redige una *Oratio de hominis dignitate* che basta da sola a rendere onore al suo autore[14]. Questi due testi mostrano quanto Pico si preoccupi dell'unità religiosa. Cerca di riconciliare gli ebrei e i cristiani, i greci e i latini, e a questo scopo passa al vaglio oracoli, miti e misteri di diverse religioni, in modo da coglierne l'insegnamento comune che illumina il cammino dell'uomo. Dieci anni dopo la morte di Pico, nel 1494, papa Leone X autorizza la pubblicazione di tutte le sue opere. Nicola Cusano, Marsilio Ficino e Pico della Mirandola – tre personaggi del nascente umanesimo – apportano contributi capaci di dare un orientamento a tutta la ricerca sulle religioni e sul cristianesimo nel corso del XVI secolo[15].

Nel momento in cui gli umanisti guardano con occhi nuovi gli dei antichi, le religioni pagane e i miti, i viaggiatori e i missionari attestano sia l'universalità e diversità dei culti sia le somiglianze presenti nelle dottrine, nei riti e nel comportamento dei credenti. Si inizia a fare riferimento alla Bibbia, cosa rifiutata dal deismo illuminista, essendo i deisti orientati a scoprire una religione universale che, ai loro occhi, trascende tutte le religioni. Il deismo sfocia nella desacralizzazione di ogni discorso religioso; ma questa corrente illuminista non ferma la riflessione a cui gli umanisti avevano dato inizio. Aggiungendosi all'enfasi sui valori positivi presenti nelle religioni pagane, la scoperta delle religioni dei popoli «nuovi» implica una rilettura dei miti e dei culti[16]. Joseph Lafitau getta le fondamenta dell'etnologia religiosa[17]. Vico abbandona l'ambito degli dei e dei culti per applicarsi all'analisi delle culture generate dalle

12 J. DOYON, R. GALIBOIS, M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues. La paix de la foi*, Vrin, Paris 1977.

13 R. MARCEL, *Marsile Ficin (1435-1499)*, coll. «Classiques de l'humanisme. Etudes», Les Belles Lettres, Paris 1958.

14 Y. HERSANT, *Pico della Mirandola. De la dignité de l'homme*, Éditions de l'Éclat, Combas 1993.

15 Cfr. J. RIES (a cura di), *Érasme et la montée de l'humanisme. Naissance d'une communauté européenne de la culture*, coll. «Homo religiosus» 7, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 2001. Cfr. in questo volume gli articoli di J.-C. MARGOLIN, *La papauté face à la Renaissance et à la Réforme*, 53-76, e di J. RIES, *Les humanistes, pionniers de la rencontre des religions*, pp. 21-40.

16 Cfr. J. RIES, *I cristiani e le religioni...*, cit., pp. 315-330.

17 J.F. LAFITAU, *Mœurs de sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, 2 voll., Paris 1724.

religioni. Si sofferma sui miti, che considera come l'intelligibilità immanente delle culture. Tutta la sua opera si inscrive nella corrente opposta all'illuminismo. La sua opera *La scienza nuova* influenzerà il romanticismo tedesco (Herder, Creuzer, Schelling), che cercherà nel mito una verità religiosa e un messaggio[18]. A mano a mano, nel processo della rivelazione divina che illumina l'umanità prende posto la mitologia dei popoli, osservata nella sua unità funzionale.

La missione cristiana conosce un grande sviluppo e dà vita a discussioni e controversie circa il problema della salvezza, che il protestantesimo pone con rinnovato impegno. Al momento della scoperta di nuovi popoli pagani, la teologia platonica degli umanisti fiorentini non arriverà a promuovere nuove aperture nei confronti della salvezza dei pagani. La controversia della Riforma sposta il problema verso la teologia della grazia e della giustificazione[19]. La fondazione, a Roma, della congregazione *De propaganda fide* da parte di papa Gregorio XV, il 22 giugno 1622, dà vita a un vasto movimento missionario e a un nuovo incontro del cristianesimo con le culture, ma anche a nuove controversie: quelle su riti, religione naturale, acculturazione. Pionieri come Francesco Saverio, Matteo Ricci e Roberto de' Nobili non esitano ad aprire strade nuove per l'incontro del cristianesimo con le religioni e le culture[20].

Il XIX secolo allarga in modo eclatante gli orizzonti della nostra visione dell'umanità religiosa: avviene la scoperta dell'*Avesta* e della tradizione mazdaica, dei *Veda* e delle dottrine dell'induismo e del buddhismo, della religione faraonica, del vasto mondo religioso del Medio Oriente (Sumer, Babilonia e Assiria), degli archivi dell'antica Anatolia e del mondo cinese[21]. Nasce una nuova disciplina, la scienza delle religioni, che ha orientamenti specifici: la corrente positivista, la corrente del materialismo ateo, l'apologetica tradizionalista, la storia comparata del cristianesimo e delle religioni. Nel 1893 viene organizzato a Chicago un «Parlamento delle religioni», di comune accordo, dalla Chiesa presbiteriana e dalla gerarchia cattolica degli Stati Uniti, per uno scambio pacifico di idee, per impartire una lezione di tolleranza e dare una valutazione del patrimonio religioso dell'umanità. Questo incontro è salutato come una manifestazione della fede delle diverse religioni, come uno sforzo mondiale di armonia religiosa e come l'aspirazione verso un ideale di verità e di giustizia. Con John Henry Newman (1801-1890) viene compiuto un primo tentativo di teologia delle religioni. Erede del platoni-

[18] GIAMBATTISTA VICO, *Principi d'una scienza nuova. D'intorno alla comune natura delle nazioni (1730)*, a cura di M. Sanna e F. Tessitore, coll. «Viciana» 1, Morano, Napoli 1991; *La scienza nuova (1744)*, a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano 2004[9].

[19] B. PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, coll. «Travaux d'histoire éthico-politique», Droz, Genève 1973.

[20] Cfr. J. RIES, *I cristiani e le religioni...*, cit., 331-359; M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, cit., pp. 51-57.

[21] Si può trovare un riassunto storico delle scoperte, delle ricerche e degli orientamenti in J. RIES, *Quelques aspects de la science des religions à la fin du XIXe siècle*: è la postfazione a L. PORTIER, *Christianisme, Églises et Religions. Le dossier Hyacinthe Loyson (1827-1972). Contribution à l'histoire de l'Église de France e à l'histoire des religions*, coll. «Cerfaux-Lefort» 4, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1982.

smo dei Padri greci, Newman pone la rivelazione di Dio agli uomini e la misteriosa azione divina di salvezza nella prospettiva della storia umana. Ai suoi occhi, l'intera storia umana è un processo di educazione di Dio, che si rivela agli uomini per giungere con loro a una comunione sempre più stretta. Una delle preoccupazioni di tutta la sua vita è la questione dell'entrata dell'uomo nella sfera del divino. Egli è convinto che la questione della salvezza dell'uomo sia strettamente legata all'economia divina della salvezza, che ci è nota attraverso le fonti della rivelazione, attraverso la teologia dei Padri greci e la loro dottrina sulla *Heilsgeschichte*[22].

Nel corso della prima metà del XX secolo, la scienza delle religioni acquisisce due nuovi orientamenti, paralleli alla storia delle religioni. Il primo di questi orientamenti è la fenomenologia, nata in Olanda nel 1876 dopo la soppressione delle facoltà di teologia nelle università di Stato e la loro sostituzione con cattedre dedicate all'insegnamento del fenomeno religioso. Il movimento si estende alla Germania, ed Ernest Renan le farà spazio in Francia. All'Università di Uppsala, Natan Söderblom, nella ricerca, dà priorità al fenomeno religioso, seguendo l'uomo religioso nel suo contatto con il sacro, una forza misteriosa che fa percepire il divino[23]. Sulla stessa linea, Rudolf Otto inizia a studiare il sacro come valore di salvezza, come rivelazione interiore del Divino e come rivelazione di Dio nella storia[24]. Lo studio dell'*homo religiosus* e della sua esperienza del sacro diviene uno degli elementi portanti dell'opera di Mircea Eliade (1907-1986). Ma Eliade va più lontano, dando vita a un secondo orientamento, lo studio del messaggio religioso ottenuto da una ricerca comparata: è la via dell'ermeneutica, che pone ora domande alla teologia[25].

Verso gli anni '50, l'ampia ricerca degli storici delle religioni spinge alcuni teologi cattolici a porsi interrogativi che riguardano il rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni. Queste religioni possono essere considerate capaci di aprire i loro fedeli a una rivelazione orientata alla salvezza? apportano elementi al mistero della salvezza dei loro membri in Gesù Cristo? le altre religioni sono espressioni diverse dell'*homo naturaliter religiosus*? rappresentano interventi di Dio nella storia della salvezza? Nasce così la teologia cristiana delle religioni.

22 B. De Margerie, *Newman face aux religions de l'humanité. Parole et Silence*, Paris 2001; cfr. J. Ries, *I cristiani e le religioni...*, cit., pp. 398-404.

23 N. Söderblom, *Holiness*, in J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. VI, Edimburgh 1913, pp. 731-741; Id., *The Nature of Revelation*, Oxford 1933; Id., *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris 1937.

24 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917)*, Beck, München 1963 [tr. it. *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1994^5]; cfr. E. Benz, *Rudolf Ottos Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, Brill, Leiden 1971.

25 M. Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris 1956 [tr. it. *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 1984^3]; Id., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, 1974^5 [tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, di V. Vacca, riv. e corr. da G. Riccardo, Bollati Boringhieri, Torino 1999^2]; J. Ries, *Une herméneutique du sacré*, in Id., *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Aubier, Paris 1985, 53-84; D. Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Mouton, The Hague 1978.

2. *Il Concilio Vaticano II e i papi Paolo VI e Giovanni Paolo II*

Testi del Concilio Vaticano II

a) Il 21 novembre 1964, il Concilio promulga la costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*[26]. Al n. 16, dopo aver parlato del popolo che ha ricevuto le alleanze e le promesse e dei musulmani che professano di avere la fede di Abramo, il testo afferma:

> Dio non è neppure lontano dagli altri che cercano il Dio ignoto nei fantasmi e negli idoli, poiché Egli dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa (cfr. *At* 17,25-28) e come Salvatore vuole che tutti gli uomini si salvino (cfr. 1 *Tim* 2,4). [...] Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo, e come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita (*LG*, n. 16).

Così, *LG* afferma che l'aiuto di Dio è necessario alla salvezza ed è assicurato a tutti coloro che operano per una vita retta.

b) Il 25 ottobre 1965 l'assemblea conciliare approva la *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*, la *Nostra aetate*, che ha come argomento le religioni del mondo intero, ma nell'ordine inverso di *LG*. Si tratta qui, innanzitutto, delle «religioni tradizionali»; poi delle religioni legate al progresso della cultura, come l'induismo e il buddismo (*NA*, n. 2); in seguito dell'islam (*NA*, n. 3); ed infine della religione ebraica[27]. Giacché le grandi religioni monoteistiche hanno le loro radici nella fede di Abramo, la Chiesa intrattiene rapporti più stretti con Israele, che ha ricevuto la Prima Alleanza. Per la prima volta un Concilio non si accontenta di parlare dei non cristiani dal punto di vista della salvezza individuale, ma di un rapporto della Chiesa con le loro religioni.

> Nel nostro tempo in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l'interdipendenza tra i vari popoli, la Chiesa esamina con maggiore attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non cristiane. Nel suo dovere di promuovere l'unità e la carità tra gli uomini, ed anzi tra i popoli, essa esamina qui innanzitutto tutto ciò che gli uomini hanno in comune e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino. Una sola comunità infatti costituiscono i vari popoli. Essi hanno una sola origine poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra; essi hanno anche un solo fine ultimo, Dio, la cui provvidenza, testimonianza di bontà e dise-

[26] Si possono trovare i testi del Concilio Vaticano II in diverse pubblicazioni. Noi utilizziamo i volumi sul Vaticano II della coll. «Unam Sanctam», Éditions du Cerf, Paris [edizione italiana utilizzata: *Tutti i documenti del Concilio. Testo italiano dei 16 documenti promulgati dal Concilio Vaticano II conforme all'Edizione Tipica Vaticana*, Massimo, Milano 1996[20] – *ndt*]. Nel nostro articolo la *Lumen gentium* è citata con la sigla *LG*.

[27] Nel nostro articolo *Nostra aetate* è citata con la sigla *NA*.

gno di salvezza si estende a tutti, finché quelli eletti saranno riuniti nella Città Santa, che la gloria di Dio illuminerà e dove le genti cammineranno nella Sua Luce (*NA*, n. 1).

L'originalità del documento *NA* è rivelata dalle parole chiave: legame, legame reale, unità. Mircea Eliade insiste sul fatto che la coscienza dell'unità spirituale dell'umanità non è stata ancora sufficientemente assimilata[28]. La ripresa di questa realtà da parte dei Padri conciliari diviene un elemento basilare della teologia delle religioni. La dichiarazione *NA* rappresenta l'espressione di una posizione di principio: l'apertura a un atteggiamento concreto da assumere[29].

Dai tempi più antichi fino ad oggi, presso i vari popoli si trova una certa sensibilità di quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana [...]. Sensibilità e conoscenza che compenetrano la loro vita di un intimo senso religioso. Le religioni, invece, connesse col progresso della cultura, si sforzano di rispondere alle stesse questioni con nozioni più raffinate e con un linguaggio più elaborato (*NA*, n. 2).

Dopo un paragrafo sull'induismo e sul buddhismo, il testo prosegue:

La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini. Essa però annuncia, ed è tenuta ad annunziare incessantemente, il Cristo che è 'via, verità e vita' (*Gv* 14,6) in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a Se stesso tutte le cose (*NA*, 2).

Questo secondo paragrafo della *NA* termina con una breve spiegazione del comportamento dei cristiani nei confronti di queste religioni:

Essa perciò esorta i suoi Figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana essi riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi (*NA*, n. 2).

La dichiarazione mette in luce come il legame tra gli uomini e le religioni sia la base del dialogo e della cooperazione. L'accento è messo su ciò che unisce gli uomini. L'insistenza sul

[28] Cfr. M. ELIADE, in *Histoire des croyances et des idées religieuses. I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Payot, Paris 1976, pp. 9-11 [tr. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, Sansoni, Firenze 1996³].

[29] A.M. HENRY (a cura di), *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration Nostra aetate*, coll. «Una Sanctam» 61, Éditions du Cerf, Paris 1966; cfr. qui l'articolo di J. DOURNES, *Lecture... par un missionaire d'Asie*, pp. 88-111.

fatto che tutti gli uomini formano una sola comunità è uno dei punti centrali della dichiarazione. Un missionario d'Africa, padre Maurier, fa un'importante precisione riguardo a quel «volto nascosto» di cui si parla all'inizio del secondo paragrafo: si tratta del sacro come «potenza misteriosa, realtà affascinante e terrifica che fa irruzione nella vita umana». Eliade parla di ierofania. Sono le realtà della condizione umana «che sono occasione della presa di coscienza del sacro, della potenza del 'totalmente altro', in modo da dare un senso all'esistenza umana». La formula del Concilio è vaga, constata H. Maurier, che la precisa sostituendovi il termine «sacro»[30]. Parlando di riconoscimento, di preservazione e di progresso dei «valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano nelle altre religioni» (*NA*, n. 2), il Concilio riconosce che la conversione di Cristo non si farà sulle rovine delle altre religioni, ma a partire dalla loro evoluzione.

c) Un terzo documento conciliare si allaccia al problema delle altre religioni. Il 7 dicembre 1965, vigilia della chiusura dei lavori, il Concilio promulga infatti il decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria della Chiesa[31]. Dopo una breve esposizione del disegno del Padre di fare di tutti gli uomini un solo popolo «per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11,52), il testo prosegue:

> Questo piano universale di Dio per la salvezza del genere umano non si attua soltanto in una maniera, per così dire, segreta, nella mente degli uomini o mediante quelle iniziative, anche religiose, con cui essi variamente cercano Dio, nello sforzo di raggiungerlo magari a tastoni e di trovarlo, quantunque non sia lontano da ciascuno di noi (cfr. At 17,27): tali iniziative infatti devono essere illuminate e sostenute, anche se per benigna disposizione della divina provvidenza possono costituire in qualche caso un avviamento pedagogicamente valido verso il vero Dio o una preparazione al Vangelo (*AG*, n. 3).

Si tratta di iniziative che necessitano di essere illuminate e rettificate. Nelle note del testo dell'*AG* leggiamo due riferimenti: da un lato sant'Ireneo, *Adv. Haer.* III, 18, 1, dove si parla del Verbo di Dio sempre presente nel genere umano, e dall'altro lato Clemente Alessandrino, *Protrettico*, 112, 1, e *Stromata*, VI, 6, 44, 1. Ci troviamo nell'ambito delle diverse tradizioni religiose dell'umanità.

Trattando delle ragioni e delle necessità dell'attività missionaria, il testo nota che (Dio) «vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità. Vi è infatti un

[30] H. MAURIER, *Perception du sacré et sens religieux*, in A.M. HENRY (a cura di), *Les relations de l'Église...*, cit., pp. 127-130. Cfr. anche H. MAURIER, *Le paganisme*, Desclée Novalis, Paris 1988 [tr. it. *Il paganesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990]. La Dichiarazione *NA* è stata elaborata, discussa e redatta all'epoca della teologia della morte di Dio e della controversia sul sacro. È per questo motivo che i Padri conciliari non hanno osato utilizzare il termine «sacro», ma hanno scelto una formulazione relativamente vaga per esprimerne il senso?

[31] Citiamo l'*Ad gentes* con la sigla *AG*.

solo Dio, ed un solo mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, uomo anche lui, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (*AG*, n. 7). Nella stessa prospettiva, l'*AG* (n. 9) scrive che

> l'attività missionaria non è né più né meno che la manifestazione, cioè l'epifania e la realizzazione, del piano divino nel mondo e nella storia: con essa Dio, attraverso la missione, attua all'evidenza la storia della salvezza.

L'*NA* ritiene che i cristiani debbano scoprire con gioia e rispetto i semi del Verbo nascosti nelle tradizioni religiose dell'umanità.

L'allora cardinale J. Ratzinger ha compilato un resoconto interessante relativo agli altri testi conciliari che riguardano la missione: il punto di partenza trinitario in *LG*, la pluralità delle religioni e l'unità della chiamata divina (*LG*, nn. 13, 14, 15 e 16), l'idea di missione nei decreti sull'apostolato dei laici (*AA*), il Decreto sulla formazione e il ministero dei sacerdoti (*MVP*), la Dichiarazione sulla libertà religiosa (*LR*). Alla fine del suo articolo, dedicato all'insieme dei documenti conciliari riguardanti le relazioni tra la Chiesa e le religioni del mondo, egli individua in queste affermazioni tre ambiti: il tema missionario propriamente detto, l'idea di collaborazione e di dialogo e la convinzione che la possibilità di salvezza oltrepassi la Chiesa, essendo la volontà salvifica di Dio all'opera in tutti i luoghi[32].

Interventi dei papi Paolo VI e Giovanni Paolo II[33]

a) Paolo VI (21 giugno 1963-6 agosto 1978)

Il cardinale G.B. Montini, eletto papa nel conclave del giugno 1963, decide immediatamente (il 22 giugno) di proseguire il Concilio Vaticano II, interrotto dalla morte di Giovanni XXIII. Con la lettera apostolica del 19 maggio 1964 istituisce il Segretariato per i non cristiani. Il 6 agosto 1964 pubblica l'enciclica *Ecclesiam suam* sul dialogo nella Chiesa e nel mondo. «La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio», scrive[34]. Dopo aver parlato della religione, dialogo tra Dio e l'uomo, affronta le caratteristiche principali del dialogo della salvezza e mostra come il messaggio cristiano debba circolare negli scambi degli uomini tra loro. È necessario dialogare con tutti gli uomini, con coloro che credono in Dio, con gli ebrei e i musulmani, e il papa aggiunge:

[32] J. RATZINGER, *La mission d'après les autres textes conciliaires*, in J. SCHUTTE (a cura di), *L'activité missionaire de l'Église. Décret Ad gentes*, coll. «Una sanctam» 67, Éditions du Cerf, Paris 1967, pp. 121-147.

[33] Citiamo i testi, numeri di pagina compresi, seguendo il volume *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*, a cura del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, documenti raccolti da F. Gioia, Éditions de Solesmes, Solesmes 1997 [ed. it. non aggiornata, *Il dialogo interreligioso nel Magistero pontificio. Documenti 1963-1993*, a cura di F. Gioia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994; ed. ing., *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1997)*, Pauline Books, Boston 1997]. D'ora in poi: F. GIOIA, *Le dialogue*, pp. 797-837.

[34] PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, n. 67.

> Ma non vogliamo rifiutare il nostro rispettoso riconoscimento ai valori spirituali e morali delle varie confessioni religiose non cristiane, vogliamo con esse promuovere e difendere gli ideali, che possono essere comuni nel campo della libertà religiosa, della fratellanza umana, della buona cultura, della beneficenza sociale e dell'ordine civile. In ordine a questi comuni ideali un dialogo da parte nostra è possibile; e noi non mancheremo di offrirlo là dove, in reciproco e leale rispetto, sarà benevolmente accettato[35].

Nella sua enciclica *Populorum progressio* del 26 marzo 1967, Paolo VI torna al dialogo con i non cristiani, affinché «possano condurre una vita degna dei figli di Dio»[36]. F. Gioia dà conto di una serie notevole di testi del Magistero ordinario di Paolo VI che concernono il dialogo[37].

b) Giovanni Paolo II, eletto il 16 ottobre 1978. Il magistero solenne

Nella sua enciclica *Dominum et vivificantem* sul ruolo dello Spirito Santo, datata 30 dicembre 1987, nella prospettiva del Grande Giubileo del 2000, Giovanni Paolo scrive che

> il Concilio Vaticano II, concentrato soprattutto sul tema della Chiesa, ci ricorda l'azione dello Spirito Santo anche «al di fuori» del corpo visibile della Chiesa. Esso parla appunto di «tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore opera invisibilmente la grazia. Cristo infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti, nel modo che Dio conosce, la possibilità di essere associati al mistero pasquale»[38].

Questo testo si riferisce a *LG*, n. 16.

Il 7 dicembre 1990, Giovanni Paolo II pubblica l'enciclica *Redemptoris missio*, dedicata alla missione della Chiesa e ai suoi problemi. Alcuni passaggi costituiscono un autentico progresso nell'ambito della teologia delle religioni.

> Lo Spirito si manifesta in maniera particolare nella chiesa e nei suoi membri; tuttavia, la sua presenza e azione sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo (*DV*, n. 53). Il Concilio Vaticano II ricorda l'opera dello Spirito nel cuore di ogni uomo mediante i «semi del Verbo», nelle iniziative anche religiose, negli sforzi dell'attività umana tesi alla verità, al bene, a Dio (*AG*, nn. 3, 11, 15). [...] Lo Spirito, dunque, è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere (*DV*, n. 54). La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni. [...] È ancora lo Spirito che sparge i «semi del Verbo», presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo (*LG*, n. 17; *AG*, nn. 3, 15)[39].

35 *Ibid.*, n. 112.
36 PAOLO VI, *Populorum progressio*, n. 82.
37 F. GIOIA, *Le dialogue*, pp. 118-226.
38 GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 53.
39 GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 28.

Così lo Spirito, che «soffia dove vuole» (Gv 3,8) e «operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato», che «riempie l'universo abbracciando ogni cosa e conosce ogni voce» (*Sap* 1,7), ci induce ad allargare lo sguardo per considerare la sua azione presente in ogni tempo e in ogni luogo. [...] Il rapporto della Chiesa con le altre religioni è dettato da un duplice rispetto: «Rispetto per l'uomo nella sua ricerca di risposte alle domande più profonde della vita e rispetto per l'azione dello Spirito nell'uomo»[40].

Giovanni Paolo II chiede di connettere l'uno all'altro il dialogo e l'annuncio:

Il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa. Inteso come metodo e mezzo per una conoscenza e un arricchimento reciproco, esso non è in contrapposizione con la missione *ad gentes*, anzi ha speciali legami con essa e ne è un'espressione. Tale missione, infatti, ha per destinatari gli uomini che non conoscono Cristo e il suo vangelo, e in gran maggioranza appartengono ad altre religioni. Dio chiama a sé tutte le genti in Cristo, volendo loro comunicare la pienezza della sua rivelazione e del suo amore; né manca di rendersi presente in tanti modi non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali, di cui le religioni sono precipua ed essenziale espressione, pur contenendo «lacune, insufficienze ed errori»[41].

Agli occhi di papa Giovanni Paolo II, le religioni rappresentano sfide positive per la Chiesa.

Il dialogo non nasce da tattica o da interesse, ma è un'attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità: è richiesto dal profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole. Con esso la chiesa intende scoprire i «germi del Verbo» (*AG*, n. 11-15), «raggi della verità che illumina tutti gli uomini» (*NA*, n. 2), germi e raggi che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell'umanità. Il dialogo si fonda sulla speranza e la carità e porterà frutti nello Spirito. Le altre religioni costituiscono una sfida positiva per la Chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti[42].

Dopo i documenti che provengono dal Magistero solenne di Giovanni Paolo II, il quinto capitolo della raccolta di Gioia presenta più di cinquecento testi del Santo Padre, provenienti dai suoi viaggi pastorali, dalle sue udienze, dai suoi discorsi, dai suoi interventi relativi all'incontro delle religioni, al dialogo, alla missione, all'inculturazione. Questa prodigiosa e preziosa documentazione va da pagina 227 a pagina 741 della raccolta sul dialogo interreligioso. Una simile informazione richiede una vasta indagine da parte di tutti coloro che si interessano di teologia delle religioni.

I testi di papa Paolo VI e di papa Giovanni Paolo II che abbiamo citato rappresentano segni nuovi dati alla Chiesa e dalla Chiesa per dirigere il comportamento dei cristiani nel rap-

40 *Ibid.*, n. 29.
41 *Ibid.*, n. 55.
42 *Ibid.*, n. 56.

porto con i non cristiani. Paolo VI introduce il dialogo come normale metodo di tali mutue relazioni. Giovanni Paolo II va più lontano. Insiste non soltanto sul rispetto dei valori morali e religiosi delle tradizioni non cristiane, ma sottolinea la presenza dello Spirito Santo e la sua azione che oltrepassa le frontiere della Chiesa. Padri greci come Giustino, Ireneo di Lione, Clemente Alessandrino e altri mettono in evidenza i *semina Verbi*, i semi del Verbo, nel pensiero e nelle azioni degli adepti delle religioni del mondo pagano. Giovanni Paolo II non esita a parlare dell'azione dello Spirito Santo al di là delle frontiere della Chiesa, ritenendo che lo Spirito offra a tutti gli uomini la possibilità di essere associati al mistero pasquale, giacché la sua azione non conosce limiti né di tempo né di spazio. Secondo le parole del papa, l'opera dello Spirito Santo non si limita al cuore dell'uomo, ma si estende alla società in cui essa influisce sul corpo sociale, sulla cultura e sulla religione. I nn. 25, 28 e 29 dell'enciclica RM costituiscono solidi fondamenti per la teologia cristiana delle religioni.

Al di là dei documenti del Magistero solenne di Giovanni Paolo II, bisogna tener conto dei testi del suo Magistero ordinario. Infatti, nella raccolta dei documenti sul dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica troviamo più di seicento testi che riportano discorsi, omelie, interventi in 266 circostanze: viaggi apostolici, udienze, beatificazioni, messaggi, assemblee di vario genere, accoglienza di capi religiosi. Nel complesso, questa abbondante documentazione rappresenta un vasto ambito di ricerca per la teologia delle religioni[43].

3. Il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso

Le prime tappe

Nell'atmosfera del Concilio, il 19 maggio 1964, il giorno di Pentecoste, papa Paolo VI crea il Segretariato per i non cristiani, come segno istituzionale della volontà di dialogo e di incontro con i credenti delle altre tradizioni religiose del mondo. La costituzione *Regimini Ecclesiae* di Paolo VI del 15 agosto 1967 definisce i suoi scopi come segue:

> Cercare il metodo e le vie per promuovere un opportuno dialogo con i non cristiani. [Il Segretariato] si preoccupa dunque affinché i non cristiani vengano conosciuti in modo esatto e vengano giustamente stimati dai cristiani, e altrettanto affinché gli stessi possano conoscere ed apprezzare equamente la dottrina e la vita cristiana (n. 99).

Sotto la direzione del cardinale Paul Marella, con l'aiuto del segretario generale padre Humbertclaude, di monsignor Pietro Rossano e degli assistenti padre J. Cuoq e padre G. Pe-

[43] F. GIOIA, *Le dialogue*. Cfr. anche J. DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions*, Éditions du Cerf, Paris 2002: *Au carrefour du deuxième concile du Vatican* (pp. 77-113), così come l'opera molto utile di J.-C. BASSET, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, prefazione di C. Geffré, coll. «Cogitatio fidei» 197, Éditions du Cerf, Paris 1996.

dretti, il Segretariato si organizza, si struttura e si mette immediatamente al lavoro. A partire dal 1966 inizia la pubblicazione di un *Bollettino* come «mezzo per continuare e perpetuare i dialoghi iniziati durante le due ultime sessioni del Concilio»: estratti dei discorsi del Santo Padre, articoli di fondo, comunicazioni del Segretariato, dialogo nel mondo, suggerimenti dei vescovi e dei lettori e bibliografia. Numerosi consulenti provenienti da diversi paesi sono associati al lavoro dell'ufficio del Segretariato[44].

Nel 1988, la costituzione apostolica *Pastor bonus*, dedicata alla Curia romana da papa Giovanni Paolo II il 28 giugno, cambia la denominazione del Segretariato per i non cristiani in Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Precisa che il Pontificio Consiglio ha «il compito di favorire e di regolare i rapporti con i membri e i gruppi delle religioni non cristiane e anche con coloro che, in un modo o in un altro, sono dotati di senso religioso». Quest'ultima espressione tende a entrare in contatto con l'*homo religiosus*, su cui alcuni storici delle religioni avevano attirato l'attenzione a partire dalle ricerche di Mircea Eliade[45]. Il cambiamento di nome di questo dicastero esprime il desiderio di una maggiore fedeltà alla *NA* del Vaticano II e traduce in modo più aderente il rispetto della Chiesa per le altre religioni e per «i semi del Verbo» di cui parlano i Padri alessandrini. Da un lato, i decenni di vita del Segretariato gettano basi solide per il dialogo interreligioso; dall'altro lato, a partire dal 1988 il dialogo si estende ulteriormente e contribuisce significativamente alla teologia cristiana delle religioni[46].

L'8 dicembre 1975, papa Paolo VI pubblica l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, prolungamento del quarto sinodo dei vescovi tenuto a Roma dal 27 settembre al 26 ottobre 1974. Dopo un mese di lavori e di riflessioni, constatando la propria incapacità di unificare e sintetizzare i risultati delle discussioni, i vescovi avevano rimesso tutto il dossier a Paolo VI, da cui questi trae la sua esortazione alla Chiesa, incaricata di annunciare l'evangelo agli uomini del nostro tempo[47]. In questo documento molto chiaro il papa prende in considerazione le fonti, la natura, il contenuto, le vie, i destinatari e lo spirito dell'evangelizzazione. Dieci anni dopo la fine del Concilio, nell'ambito delle difficoltà di una Chiesa scossa dagli eventi e da numerosi e scottanti problemi, Paolo VI lancia così un pressante invito a tutta la Chiesa affinché continui instancabilmente ad annunciare l'evangelo di Cristo.

Nel 1976, la Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica pubblica un testo relativo alla teologia fondamentale[48]. Questo dicastero ritiene che la teologia fondamentale «consista

[44] Redatto in francese e in inglese, il *Bollettino* del Segretariato ha visto la luce nel mese di maggio 1966: cfr. n. 1, 1966, pp. 1-9. Cfr. F. GIOIA, *Le dialogue*, p. 66.

[45] V. DANCA, *Sacro e simbolo in Mircea Eliade*, Sapientia, Iasi 2004; J. RIES, N. SPINETO, *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, a cura di D. Arecco, Jaca Book, Milano 2000].

[46] Il *Bollettino* è divenuto *Pro Dialogo* del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Cfr. il *Bollettino*, n. 1, 1994. Nel 2004 *Pro Dialogo* ha dedicato un quaderno intero (nn. 2-3) all'assemblea plenaria del quarantesimo anniversario del Segretariato, tenuta a Roma dal 14 al 19 maggio, e alla sessione pubblica del 19 maggio 2004.

[47] PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, Esortazione Apostolica dell'8 dicembre 1975.

[48] *La formation théologique des futurs prêtres*, Documento della Sacra Congregazione per l'Educazione

nella riflessione che il teologo deve fare con la Chiesa a partire dalla fede, sulla realtà del cristianesimo, opera di Dio, rivelata e resa presente nella persona di Cristo, e sulla Chiesa stessa come istituzione voluta da Cristo per prolungare la sua opera nel mondo». Il testo della Congregazione precisa quale dev'essere il soggetto della teologia detta fondamentale:

> Essa va quindi concepita come una teologia di dialogo e di frontiera, nella quale – oltre al confronto tra fede e ragione in termini astratti – si entra in contatto con le religioni storiche (induismo, buddismo, islamismo, ecc.); con le forme riflesse dell'ateismo moderno (specialmente di Marx, Freud e Nietzsche); con le forme vissute dell'indifferenza religiosa in un mondo secolarizzato, caratterizzato dal predominio dei processi tecnologici e industriali e dei valori economici; e, infine, con le esigenze degli stessi credenti che, nel mondo presente, portano in sé nuovi dubbi e difficoltà e pongono alla teologia e alla catechesi cristiana questioni nuove (n. 109).

Il testo è consapevole delle esigenze e delle esperienze delle diverse categorie di uomini e si aspetta dalla nuova teologia fondamentale – che definisce «teologia del dialogo e di frontiera» – lo sforzo di «determinare il senso che possono avere in un tale contesto Cristo, il suo messaggio e la sua Chiesa, al fine di stimolare e ottenere l'adesione alla fede che deve permettere di raggiungere Dio». Con questo testo, la Congregazione descrive gli obiettivi di una teologia fondamentale chiamata «teologia del dialogo e di frontiera» e che, di fatto, sarà chiamata «teologia cristiana delle religioni».

Nel 1984, in occasione del ventesimo anniversario della sua creazione, il Segretariato si preoccupa di fare un bilancio delle esperienze di dialogo intraprese dalla Chiesa e riflette in assemblea generale sugli atteggiamenti da adottare nell'ambito «dialogo e missione»[49]. In quest'ottica, alcuni temi del Concilio vengono ripresi e precisati: il Cristo Redentore (n. 23 del documento); l'azione dello Spirito Santo (n. 24); il compimento del Regno (n. 25); i semi del Verbo (n. 26). Il documento cerca anche di descrivere con più precisione le forme del dialogo: dialogo di vita, delle opere e dell'esperienza religiosa; dialogo nella vita quotidiana; dialogo per la costruzione del Regno nella collaborazione al piano divino e nel consolidamento della pace universale. A proposito dei «semi del Verbo», si fa notare che dopo le affermazioni conciliari più esplicite, le grandi tradizioni religiose dell'umanità meritano attenzione e stima della parte dei cristiani, poiché rappresentano un grande patrimonio spirituale, elementi di verità e di grazia, tradizioni contemplative, insomma un raggio di verità che illumina tutti gli uomini[50]. Questo documento del Segretariato è importante, perché costituisce una sintesi dei

Cattolica, in F. GIOIA, *Le dialogue*, p. 745 [*La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, http://www.vocations.it/Documenti/Voc_SacHtm/Voc_Sac_4.htm].

[49] *Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission*, documento del Segretariato per i non cristiani del 10 maggio 1984, in F. GIOIA, *Le dialogue*, pp. 746-761 [*L'Atteggiamento della Chiesa Cattolica di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti di Dialogo e Missione*]. Cfr. *Bollettino*, n. 56, 1984, pp. 146-161.

[50] Riferimento alla *Nostra Aetate*, nn. 2 e 3, alla *Ad gentes*, n. 11, nel documento al n. 26.

lavori di tutti i suoi membri, che hanno preparato, ciascuno per la sua parte, l'assemblea generale, preparando diversi testi e proposizioni, tutti poi discussi in assemblea generale.

All'epoca della «Giornata mondiale di preghiera per la pace» del 27 ottobre 1986 ad Assisi, papa Giovanni Paolo II sottolinea l'unità fondamentale del genere umano quanto alla sua origine e al suo destino, così come il ruolo della Chiesa in quanto segno effettivo di questa unità. Con forza egli insiste sull'esatto significato del dialogo interreligioso, riaffermando il dovere della Chiesa di annunciare Gesù Cristo al mondo[51]. È dopo l'evento di Assisi che i due dicasteri cominciano le loro consultazioni e portano a *Dialogo e Annuncio*, approvato da Giovanni Paolo II e reso pubblico, come abbiamo detto, all'epoca del venticinquesimo anniversario della creazione del Segretariato per i non cristiani, il 19 maggio 1991.

I due decenni che vanno dalla promulgazione della *NA* alla Giornata mondiale di preghiera interreligiosa di Assisi, convocata e presieduta da papa Giovanni Paolo II, presentano un bilancio importante in riferimento alle relazioni tra la Chiesa e i credenti delle altre religioni. Abbiamo appena compiuto un breve percorso, che chiamiamo «le prime tappe». Per valutare e apprezzare questo bilancio è necessario leggere il *Bollettino* del Segretariato – divenuto in seguito *Pro Dialogo* – che di anno in anno pubblica i testi ufficiali del Magistero e rende conto degli sforzi impiegati nel dialogo islamo-cristiano, nel dialogo indù-cristiano, nel dialogo tra cristiani e buddisti e in tutti gli incontri con i credenti delle altre religioni. Abbiamo già citato l'attenzione permanente che i papi Paolo VI e Giovanni Paolo II portano sia ai lavori, agli incontri e ai testi che alle questioni poste e alle difficoltà da risolvere. La consultazione dell'opera di Francesco Gioia, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église (1963-1997)*, ci permette di percorrere 796 pagine di testi ufficiali pubblicati nel corso di questi due decenni: testi del Magistero solenne (Paolo VI e Giovanni Paolo II), testi dei dicasteri della curia romana e documenti legislativi. I testi del Magistero solenne costituiscono da soli 750 pagine di questo compendio dottrinale[52].

Dialogo e annuncio

Stimolato dall'evento di Assisi e dalle proposte di Giovanni Paolo II, il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, in collaborazione con la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, si sforza di progredire nella classificazione e nella comprensione della formula «dialogo e missione», studiata nel corso della *Plenaria* del 1984 e pubblicata in un lungo documento, intitolato *Riflessioni e orientamenti riguardanti il dialogo e la missione*[53]. Al termine di una nuova consultazione internazionale, venticinque anni dopo la promulgazione

[51] Cfr. il *Bollettino* del Segretariato, n. 64, 1987, 1, che contiene tutti i discorsi del papa prima, durante e dopo la Giornata di preghiera ad Assisi. Cfr. anche *Paix aux hommes de bonne volonté. Les grandes religions au rendez-vous d'Assise*, 27 ottobre 1986, Le Centurion, Paris 1986.

[52] F. Gioia, *Le dialogue*, cit.

[53] Cfr. nota 49.

della *NA*, i due dicasteri della curia romana rendono pubblico un «documento chiave», intitolato *Dialogo e Annuncio*[54].

Di primo acchito, *DA* dichiara che l'annuncio e il dialogo, ciascuno a suo modo, sono considerati entrambi componenti e forme autentiche dell'unica missione evangelizzatrice della Chiesa, tendendo entrambi alla comunicazione della verità di salvezza. Dopo un primo studio fatto nel corso della plenaria del 1984, questo nuovo documento viene sottoposto e approvato durante la *Plenaria* dell'aprile 1990.

DA comincia con un breve riassunto dello *status quaestionis*, e cioè gli orientamenti del Concilio, l'approccio positivo alle tradizioni religiose, l'azione dello Spirito Santo, la storia dell'azione salvifica di Dio, la missione universale di Cristo, l'annuncio del Regno di Dio, l'appello a tutti i popoli, la teologia della storia presso i Padri della Chiesa, l'enciclica *RM* di papa Giovanni Paolo II – redatta nel momento stesso in cui il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso termina la preparazione del presente documento –, il mistero dell'unità di tutta l'umanità e dell'unità della salvezza, la Chiesa in quanto sacramento universale di salvezza e la pienezza della verità divina[55]. Al termine di questi richiami, *DA* cita quattro forme di dialogo, sviluppate nel documento del 1984 del Pontificio Consiglio: il dialogo della vita, il dialogo delle opere, il dialogo degli scambi teologici e il dialogo dell'esperienza religiosa, ivi compresa l'interdipendenza delle diverse forme di dialogo[56]. Questi richiami terminano mettendo in evidenza le difficoltà: le tensioni e i conflitti, il problema dell'apertura alla verità, la diversità delle culture, i fattori umani d'ostacolo al dialogo come l'intolleranza, le diffidenze, lo spirito di polemica, il crescente materialismo, la moltiplicazione delle sette e la confusione che esse provocano[57].

Al termine dello *status quaestionis*, la *DA* prende in considerazione l'annuncio di Gesù Cristo. Dopo il richiamo al comandamento del Signore (*Mt* 28,18-20; *Mc* 16,15-16; *Lc* 24,46-48; *At* 1,8; *Gv* 20,21), *DA* si occupa del ruolo della Chiesa e del contenuto dell'annuncio. Pietro annuncia il Cristo risuscitato, Paolo il mistero tenuto nascosto fin dall'inizio dei secoli, Giovanni dà testimonianza al Verbo di vita: in tutti questi testi si afferma il potere della Parola, la presenza e la potenza dello Spirito Santo[58]. Proclamandone il messaggio, la Chiesa evangelizzatrice deve sempre ricordarsi che essa non cade in un vuoto totale, giacché lo Spirito Santo è presente e agisce. Di conseguenza, essa deve seguire la pedagogia divina, che è a un tempo progressione e pazienza, rispetto della libertà e della difficoltà a credere. Assicurata dalla pre-

[54] Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Il dialogo e l'annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'Annuncio del Vangelo di Gesù Cristo* (19 maggio 1991). Nel nostro articolo facciamo riferimento ad esso con la sigla *DA*. Cfr. il testo integrale (*Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux e l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ*) in F. GIOIA, *Le dialogue*, pp. 797-836 così come in *La Documentation catholique*, Paris, n. 2036 (20 ottobre 1991). Testo pubblicato anche nel *Bollettino*, n. 77, 1991, pp. 266-302.

[55] *Dialogue et annonce*, in F. GIOIA, *Le dialogue*, pp. 797-812.

[56] *Ibid.*, pp. 814-815.

[57] *Ibid.*, pp. 816-819.

[58] *Ibid.*, pp. 820-825.

senza dello Spirito, la Chiesa deve essere fedele alla tradizione e alla trasmissione del messaggio, umile e rispettosa dell'azione dello Spirito Santo, cosciente dei processi di purificazione, di illuminazione e di inculturazione. Ma essa deve anche vivere in costante dialogo con il suo Signore e Maestro attraverso la preghiera, la meditazione, la penitenza, la vita liturgica e in particolare attraverso l'Eucaristia, come mostrano il decreto *AG* (nn. 11-13), l'esortazione *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI (nn. 21-22) e i testi di papa Giovanni Paolo II: proclamare il nome di Gesù e invitare gli uomini a diventare suoi discepoli nella Chiesa è un dovere sacro, senza cui l'evangelizzazione sarebbe incompleta e perderebbe di coesione[59].

In un terzo momento, *DA* tenta di determinare gli stretti rapporti che sussistono tra «il dialogo interreligioso e l'annuncio», che sono connessi ma non intercambiabili e sono entrambi elementi autentici della missione evangelizzatrice della Chiesa, pur senza essere sullo stesso piano. Entrambi sono legittimi, persino necessari. Il che significa, da un lato, che il vero dialogo interreligioso suppone, da parte dei cristiani, il desiderio di far conoscere e amare Gesù Cristo e, dall'altra parte, l'annuncio di Gesù Cristo deve essere compiuto nello spirito evangelico del dialogo[60].

La missione della Chiesa dipende da circostanze particolari, poiché implica una certa sensibilità per la dimensione sociale, culturale, religiosa e politica, ma anche attenzione ai segni dei tempi attraverso cui lo Spirito Santo la guida. Alla fine della Giornata di Assisi, Giovanni Paolo II afferma: «Cerchiamo di vedere in questo un'anticipazione di ciò che Dio vorrebbe che fosse lo sviluppo storico dell'umanità: un viaggio fraterno nel quale ci accompagniamo gli uni gli altri verso la meta trascendente che egli stabilisce per noi»[61]. Lo Spirito Santo invita la Chiesa a incoraggiare tutte le istituzioni e tutti i movimenti di carattere religioso a incontrarsi, a collaborare e a purificarsi per promuovere la verità e la vita, la santità e la giustizia, l'amore e la pace, tutte dimensioni del Regno di Cristo (1 Cor 15,24).

L'annuncio tende a portare gli uomini a una conoscenza esplicita di ciò che Dio ha fatto per tutti in Gesù Cristo. Tutti i cristiani sono chiamati a essere personalmente implicati nell'annuncio e nel dialogo, missione della Chiesa, coscienti dell'influenza attiva dello Spirito Santo che guida la missione evangelizzatrice della Chiesa. Dio solo conosce i tempi e le tappe in cui si compie la lunga ricerca dell'uomo. Gesù è il nostro modello. È il solo che oggi ancora può dire a chi ha sinceri sentimenti religiosi: «Non sei lontano dal regno di Dio» (*Mc* 12,34).

In conclusione, *DA* insiste sul mistero dell'Eucaristia:

> Tramite il ministero della Chiesa, l'unica Eucaristia viene offerta da Gesù in ogni tempo e in ogni luogo, a partire dall'epoca della Sua passione, morte e resurrezione a Gerusalemme. [...] Siffatta preghiera è gradita a Dio, che «desidera che tutti gli uomini siano salvati e pervengano alla conoscenza della verità» (1 *Tim* 2,4).

59 *Ibid.*, pp. 826-830.
60 *Ibid.*, pp. 833-835.
61 Cfr. *Bollettino*, n. 64, 1987/1, p. 47.

Dialogo interreligioso e teologia delle religioni

Dal 14 al 19 maggio 2004, il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso tiene a Roma una assemblea plenaria[62]. Il 19 maggio è il quarantesimo anniversario della fondazione del Segretariato da parte di papa Paolo VI. Una sessione pubblica commemora l'evento nell'ultimo giorno dell'assemblea. Le giornate si svolgono sotto la presidenza di monsignor Michael Fitzgerald, assistito dal segretario del Pontificio Consiglio, monsignor Pier Luigi Celata, che tiene una relazione sulle attività dall'ultima plenaria del novembre 2001. L'espressione «quarant'anni» ritorna regolarmente: quarant'anni di dialogo islamo-cristiano, di dialogo hindu-cristiano, di dialogo tra cristiani e buddisti, di dialogo sikh-cristiano, di dialogo interreligioso in America Latina, di dialogo con le religioni tradizionali d'Africa e altrove. Questo prezioso insieme di informazioni, raccolte da specialisti che hanno lavorato sul campo, consente di comprendere l'ampiezza dei risultati acquisiti dal Vaticano II. Per il dialogo interreligioso, il 2004 rappresenta una data importante di riferimento: un momento di sintesi e di nuova partenza.

Nella presente ricerca vogliamo dedicarci ora al testo della conferenza programmatica dei lavori, fatta da uno specialista di teologia delle religioni, padre Michel Fédou S.I., decano di studi del Centre Sèvres di Parigi e dedicato allo «sviluppo del dialogo interreligioso a partire dal Vaticano II»[63]. Si tratta delle riflessioni condotte dai teologi nel corso degli ultimi decenni fino ai nostri giorni; ciò permette di fare il punto sul modo in cui il cristianesimo si pone globalmente in rapporto alle altre religioni e di riflettere sulle questioni di fondo che esso deve affrontare.

a) Le evoluzioni più significative del pensiero teologico a partire dal Vaticano II

Verso la fine degli anni '70, una nuova corrente di pensiero pretende di oltrepassare le posizioni di H. de Lubac e di J. Daniélou, che nella linea della *LG* e della *NA* riconoscevano semi di verità nelle altre religioni. Questa nuova corrente è rappresentata da John Hick, che nella sua rivoluzione copernicana ha l'ambizione di far gravitare tutte le religioni, compreso il cristianesimo, attorno alla «realtà ultima». Ad Hick si associa Knitter. Questa corrente ritiene di poter andare oltre l'ecclesiocentrismo e il cristocentrismo, a vantaggio del teocentrismo: per questi teologi, le diverse tradizioni religiose dell'umanità si riferiscono al mistero trascendente dell'Assoluto. M. Fédou fa notare che è in questa corrente pluralista che la definizione «teo-

[62] *Assemblée plénière du 14 au 19 mai 2004. Session publique du 19 mai 2004*, *Pro Dialogo*, nn. 116-117, Città del Vaticano 2004. Tutti i documenti dei sei giorni dei lavori sono pubblicati nelle 160 pagine di questo fascicolo.

[63] M. Fédou, *Le développement du dialogue interreligieux depuis le concile Vatican II: Réflexion théologique*, *Pro Dialogo*, 2004, pp. 172-194. Cfr. anche due opere di M. Fédou sulla teologia delle religioni: *Les religions selon la foi chrétienne*, cit., e *Le Fils unique et ses frères. Unicité du Christ et pluralisme religieux. Actes du Colloque du Centre Sèvres*, a cura di M. Fédou, Éditions Facultés jésuites de Paris, Paris 2002.

logia delle religioni» diviene usuale, poiché si esaminano le religioni in quanto tali, nel loro significato positivo alla luce del disegno di Dio. È questa corrente a forgiare le categorie di esclusivismo e inclusivismo per caratterizzare le diverse posizioni precedenti. La corrente pluralista si esprime in tendenze differenti, da una parte nel mondo anglosassone e dall'altra in Asia, ma, nella sua generalità, intende smarcarsi dagli esclusivisti e dagli inclusivisti che l'hanno preceduta[64].

Questo dibattito favorisce una nuova tendenza, chiamata da Jacques Dupuis «teologia cristiana del pluralismo religioso», che, da un lato, non pretende di tornare alla posizione inclusivista in quanto tale e, dall'altro lato, si smarca dai pluralisti che non rispettano il riferimento a Gesù Cristo come unico mediatore tra Dio e gli uomini. Per J. Dupuis, «la fede cristiana non può mancare di affermare l'unicità costitutiva di Gesù Cristo». È anche la posizione di Claude Geffré[65].

Recentemente, al di là di queste due correnti, succedute alle posizioni di Jean Daniélou e di Henri de Lubac – i quali procedevano nel senso del Vaticano II (*LA* e *NA*) – nasce una terza corrente. Le sue caratteristiche sono le seguenti: da un lato, l'opposizione alla problematica dei pluralisti, ma dall'altro lato «la preoccupazione di tener conto dell'esperienza concreta dell'incontro interreligioso e, in questo stesso ambito, di rendere pienamente giustizia alla singolarità del cristianesimo». Questa singolarità non è intesa come un ostacolo al dialogo, ma come il suo fondamento[66]. La nuova e terza corrente recente della teologia delle religioni è rappresentata da uno specialista di dialogo interreligioso, Jean-Marc Aveline[67]. Le tre tendenze, scrive M. Fédou, costituiscono un punto di riferimento per la ricerca degli ultimi tre decenni.

b) Diagnosi della situazione presente

Il professor Michel Fédou vede sei difficoltà sul cammino che resta da percorrere[68]. La prima attiene alla diversità delle situazioni e delle religioni. La seconda risulta dal dibattito in corso, da una parte tra inclusivismo e pluralismo e dall'altra parte all'interno stesso del campo pluralista. Come conoscere e situare il disegno di Dio in rapporto alle altre religioni? La terza difficoltà riguarda la questione dell'unicità di Cristo. Dissipato ogni malinteso circa i metodi missionari antichi, resta un fatto: il cristianesimo è portatore di una pretesa inaudita,

[64] Cfr. M. Fédou, art. cit., pp. 174-175.

[65] M. Fédou, art. cit., pp. 175-176; C. Geffré, *Profession Théologien. Quelle pensée pour le XXIe siècle? Entretien avec Gwendoline Jarczyck*, Albin Michel, Paris 1999. Cfr. anche Id., *Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie*, in *Mélanges offerts à Joseph Doré*, Desclée de Brouwer, Paris 2002, pp. 211-224. Cfr. anche M.L. Fitzgerald, A. Machado, *Théologie chrétienne des religions: un bilan*, in *Mélanges...*, cit., pp. 273-287.

[66] M. Fédou, art. cit., pp. 176-177.

[67] J.M. Aveline, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, prefazione di J. Doré, Éditions du Cerf, Paris 2003; Id., *Le dialogue interreligieux, chemin d'espérance pour l'humanité*, «Chemins du dialogue», Marseille, n. 21, maggio 2003, pp. 33ss.

[68] M. Fédou, art. cit., pp. 177-181.

vale a dire il riconoscimento di Gesù come unico Figlio di Dio, unico mediatore tra Dio e gli uomini e unico salvatore. Una quarta difficoltà è legata al fenomeno della mondializzazione, con i suoi grovigli culturali e religiosi che favoriscono tra i cristiani una doppia appartenenza, sicché il credente cristiano, in casi sempre più frequenti, accetta anche pratiche di altre religioni; da cui il pericolo di confusioni sincretistiche. Una quinta difficoltà sorge alla lettura dei testi del Magistero che riguardano la Chiesa, la sua missione e la sua funzione. Come rendere conto del ruolo e dell'azione evangelizzatrice della Chiesa? come giustificare la sua missione di annunciare l'evangelo «nel contesto stesso della nostra situazione multireligiosa»? Infine, va messa in conto una sesta difficoltà: quella delle violenze provenienti dalle religioni o attribuite alle religioni, violenze dovute a certe correnti religiose o legate ad alcune tradizioni religiose.

c) Prospettive per il futuro

Michel Fédou parte dal testo conciliare *NA*, un testo di grande equilibrio che «invita a formulare innanzitutto le due esigenze di cui ogni teologia cristiana delle religioni deve sforzarsi di tener conto»: la prima è un'esigenza di rispetto dinanzi a ciò che è vero e santo nelle altre religioni; la seconda è la fedeltà a Cristo, che è unico e che è la via, la verità e la vita[69]. Queste due esigenze, inscritte nei testi del Vaticano II e riprese con frequenza dai documenti del Magistero, sono da considerare e da mantenere nella loro unità fondamentale: rispetto sincero per «i semi del Verbo» presenti nelle altre religioni e fedeltà a Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini. L'una e l'altra influiscono sulla teologia cristiana delle religioni. Questa teologia deve quindi rispondere alla domanda: «come rendere conto della fede cristiana, non *malgrado* l'esigenza di rispetto dinanzi agli altri credenti o in rapporto ai valori delle loro tradizioni, ma *nell'espressione stessa* di questo rispetto?»[70]. A questa domanda il decano Fédou risponde che una teologia cristiana delle religioni deve percorrere quattro tappe.

La prima consiste nell'operare un discernimento critico della nostra storia per ciò che concerne il rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni. Ciò significa fare una scelta di valore senza trasformarci in accusatori del passato, rileggendo la storia del passato dell'umanità a cui apparteniamo. Questo lavoro è già cominciato con le dichiarazioni di pentimento.

La seconda tappa porta a riconoscere l'«unicità» di Gesù Cristo. Dissipato ogni malinteso, è all'unicità di Cristo che siamo rinviati: al mistero dell'incarnazione, al mistero della croce, al mistero della resurrezione. Il dialogo tra il cristianesimo e le religioni ci obbliga a ritornare alla questione centrale dell'identità di Cristo.

La terza tappa ci porta a mostrare come la testimonianza resa a Gesù Cristo non escluda ma implichi il rispetto delle altre fedi. «Dire che Gesù Cristo è l'unico Figlio di Dio [...] e il Salvatore del mondo, non vuol dire che sia necessario imporre la propria fede agli altri credenti, ma significa almeno che si riconosca a una tale fede una parte assolutamente universa-

69 *Ibid.*, pp. 181-194.
70 *Ibid.*, p. 183.

le, nel senso che tutto l'essere umano si riferisce a Cristo nel più profondo del suo destino»[71]. È l'Alfa e l'Omega, il che significa che, in ragione della sua unicità, egli ha il potere di comunicare a tutti ciò che ha ricevuto dal Padre da tutta l'eternità. I Padri della Chiesa sviluppano la loro teologia del Verbo di Dio preesistente alla venuta di Cristo e già all'opera nel mondo delle nazioni e fondano anche l'esistenza delle testimonianze di verità e di santità rese da altri credenti nella storia successiva alla venuta di Cristo.

La quarta tappa deve mostrare che la teologia cristiana delle religioni ha l'obbligo di precisare il significato e il ruolo della Chiesa all'epoca del dialogo interreligioso e di riflettere sulla sua missione tra gli altri credenti. Il Nuovo Testamento pone l'attenzione sulla particolarità del gruppo a cui è stata data la rivelazione dell'unico Cristo e anticipa inoltre l'esigenza di un annuncio dell'evangelo in mezzo a tutte le nazioni (*Gv* 14). Una teologia cristiana delle religioni ha anche l'obbligo di fondare il riconoscimento del ruolo e dell'azione evangelizzatrice della Chiesa nel contesto plurireligioso[72].

La *NA*, scrive M. Fédou, ci offre i punti di riferimento essenziali: una teologia cristiana delle religioni sarà sempre valutata secondo il modo in cui essa tiene conto di queste due esigenze: riconoscere ciò che è vero e santo nelle altre religioni e annunciare Cristo, che è la via, la verità e la vita.

4. La Commissione Teologica Internazionale e la teologia delle religioni

Al termine del suo quinquiennio di lavoro (1992-1997), la Commissione Teologica Internazionale dedica uno dei suoi documenti più significativi alla teologia delle religioni[73]. Approvato dall'insieme della *CTI* nell'ottobre 1996, poi dal cardinal Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, questo documento offre una valutazione teologica delle altre religioni rispetto al cristianesimo. Nella sua prefazione, Joseph Doré pone il punto di vista della *CTI* chiedendosi se le religioni siano mediazioni di salvezza per i loro membri, e aggiungendo che la teologia delle religioni non ha ancora uno statuto epistemologico ben delineato[74]. Infatti, essa comporta due posizioni estreme: da un lato, l'intransigenza legata a un ecclesiocentrismo che vuole rifiutare alle religioni non cristiane «ogni valore salvifico e rivelatorio» e, all'altro estremo, un relativismo totale che le considera tutte ugualmente

[71] *Ibid.*, p. 189.

[72] *Ibid.*, pp. 191-194.

[73] Commissione Teologica Internazionale, *Le christianisme et les religions*, prefazione di J. Doré (membro della commissione), coll. «Documents d'Église», Éditions du Cerf-Bayard-Le Centurion, Paris 1997 [*Il cristianesimo e le religioni* (http://www.internetica.it/m267-ind. htm)]. Il testo è apparso anche in *La documentation catholique*, n. 2157, 6 aprile 1997, pp. 312-332, e in *Esprit et Vie*, n. 76, 3 aprile 1997, pp. 145-159, 169-177. Citiamo il documento con la sigla *CTI*, seguita dai numeri ufficiali del testo.

[74] Monsignor Joseph Doré, all'epoca decano della Facoltà di Teologia dell'Institut Catholique de Paris, è diventato arcivescovo di Strasburgo.

capaci da se stesse di condurre alla salvezza. La CTI rifiuta queste due posizioni, cioè il pluralismo liberale che mette tutte le religioni sullo stesso piano e, all'altra estremità, l'intransigenza che presenta se stessa come autenticamente cristiana. È necessario rendersi conto che la vera difficoltà si concentra sul mistero dell'incarnazione, che conferisce alla persona e all'azione di Gesù Cristo unicità e universalità. Si tratta dunque di definire adeguatamente lo statuto del cristianesimo e delle altre religioni in quanto realtà socio-culturali poste in rapporto con la salvezza dell'uomo. Sulla base dell'analisi e della valutazione dello stato attuale della teologia delle religioni – il documento è datato 1996 –, la CTI intende fare proposte in linea con la situazione e favorevoli alla teologia stessa. Da un lato, monsignor Doré cita le fonti bibliche, patristiche ed ecclesiali a cui si riferisce la Commissione e, dall'altro lato, mette in rilievo quattro affermazioni specifiche che stanno a fondamento della fede cattolica: l'iniziativa sovrana del Padre nella salvezza, la mediazione unica di Gesù Cristo, l'universalità dello Spirito Santo e la sacramentalità della Chiesa per la salvezza del mondo[75].

Lo *status quaestionis*

Procedendo in modo logico, la CTI comincia con lo stabilire uno *status quaestionis* che consenta di delineare lo statuto epistemologico della teologia delle religioni (CTI, nn. 4-22). Prima del Vaticano II, Jean Daniélou, Henri de Lubac e altri pensavano che le religioni avessero il loro fondamento nell'alleanza con Noè, un'alleanza cosmica attraverso la quale la rivelazione avviene per mezzo della natura e della coscienza dell'uomo. Differente dell'alleanza abramitica, essa offre valori positivi, che costituiscono le basi per Cristo Salvatore. Un'altra linea, rappresentata da Karl Rahner, parla della grazia offerta a tutti (i cristiani anonimi). La CTI allude con discrezione alla teologia della storia delle religioni, della loro evoluzione storica e dell'importanza dei dati fenomenologici, suggerendo di prendere in esame il senso, la funzione e il valore propri delle religioni non cristiane (CTI, nn. 5, 6, 7)[76].

Accostandosi al problema salvifico delle religioni, la CTI constata che non è stato chiarito abbastanza lo statuto del cristianesimo e delle religioni in quanto realtà socio-culturali in relazione alla salvezza dell'uomo. Davanti a questo problema, le posizioni dei teologi si suddividono tra un universo ecclesiocentrico o cristologia esclusiva; un universo cristocentrico o cristologia inclusiva; un universo teocentrico avente sia una cristologia normativa che una cristo-

[75] J. Doré cita le fonti alle quali la CTI si rivolge (cfr. p. 15 della prefazione), così come le affermazioni specifiche della fede cattolica, pp. 16-19.

[76] I teologi non hanno ancora davvero integrato le ricerche della paleoantropologia e della fenomenologia religiosa messe in evidenza dalla scoperta dell'*homo religiosus* e della sua lunga marcia millenaria: *Homo habilis*, *Homo erectus*, *Homo sapiens* e *Homo sapiens sapiens* delle prime tombe e delle grotte franco-cantambriche con la loro meravigliosa arte rupestre. Cfr. anche P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Éditions du Seuil, Paris 1955 [tr. it. *Il fenomeno umano*, a cura di F. Ormea, Queriniana, Brescia 2001²] e *La Place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*, prefazione di J. Piveteau, Éditions du Seuil, Paris 1956 [tr. it. *Il posto dell'uomo nella natura. Il gruppo zoologico umano*, a cura di F. Ormea, Il Saggiatore, Milano 1982²].

logia non normativa. Alcuni teologi adottano la divisione tripartita esclusivismo, inclusivismo, pluralismo, che si rivela parallelamente a un'altra: ecclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo (CTI, nn. 8 e 9). Di fatto, l'ecclesiocentrismo è messo da parte fin da Pio XII e poi dal Vaticano II. Il cristocentrismo accetta che nelle religioni possa prodursi la salvezza: conciliazione tra la volontà salvifica di Dio e la salvezza in tutte e ciascuna delle religioni poste in uno specifico contesto socio-culturale. Il teocentrismo ha l'ambizione di essere un cambiamento di paradigma e una rivoluzione copernicana (CTI, nn. 10, 11, 12). Soggiacente a tutta la discussione sugli orientamenti della ricerca teologica è il problema della verità nelle religioni, un problema relegato in secondo piano, e nondimeno un problema importante. Circa la questione di Dio, i pluralisti sono intenzionati ad eliminare dal cristianesimo ogni pretesa di superiorità. D'altronde, il problema cristologico resta di somma importanza, e le posizioni che riguardano la missione e il dialogo interreligioso divergono (CTI, nn. 16-26).

I presupposti teologici

a) L'iniziativa salvifica del Padre

Tutti i membri della Commissione ritengono che sia necessario accostarsi al problema alla luce del piano divino di salvezza per gli uomini, senza distinzione di popoli o di razze. L'iniziativa salvifica del Padre è precedente alla creazione (Ef 1,3-10) e deve realizzarsi con l'invio del Figlio (1 Gv 4,14). Il fine ultimo dell'azione creatrice si realizzerà quando tutte le cose saranno state sottomesse al Figlio (1 Cor 15,28) (CTI, nn. 28-31).

b) L'unicità della mediazione di Gesù

Il secondo presupposto è l'unicicità della mediazione di Gesù. Su questo tema i testi neotestamentari abbondano (At 4,12; Lc 1,55; Mt 1,22-23; Gal 4,24). Secondo Col 1,15-20, tutto è stato creato in lui e attraverso di lui e tutto si dirige verso di lui. Il parallelismo paolino tra Adamo e Cristo sembra essere orientato nell'identica direzione. In quanto *Logos*, Gesù illumina tutti gli uomini (Gv 1,9). Il Nuovo Testamento mostra ad un tempo l'universalità della volontà salvifica di Dio e il legame di salvezza con l'opera redentrice di Cristo. La Chiesa riprende e sviluppa questi temi tradizionali: i *semina Verbi* di san Giustino e di Clemente Alessandrino, la teologia del *Logos* in Ireneo di Lione, la dottrina di Gregorio Nisseno (CTI, nn. 32-49).

c) L'universalità dello Spirito Santo

L'universalità dell'azione salvifica di Cristo non può essere compresa senza l'azione dello Spirito Santo. Lo stretto legame tra lo Spirito e Cristo si manifesta nell'unzione di Gesù (Lc 4,18; Is 61,1-2). La Chiesa è il luogo privilegiato dell'azione dello Spirito, che suscita i diversi doni per l'unità comune (1 Cor 12,4-11). Lo Spirito precede e guida la predicazione; è all'origine della missione tra i pagani (At 10; 19,44-47) (CTI, 50-61).

d) La Chiesa, sacramento universale di salvezza

Gesù ha unito l'annuncio del Regno di Dio con la sua Chiesa. Questa dottrina viene ripre-

sa nella *LG*, che parla di un ordinamento graduale alla Chiesa dal punto di vista della chiamata universale alla salvezza. Nella celebrazione del mistero pasquale, la Chiesa compie la sua missione di servizio sacerdotale in rappresentanza di tutta l'umanità (*CTI*, nn. 62-79).

L'abbondante documentazione tratta dalle Scritture, dai Padri della Chiesa e dai testi conciliari dimostra la solidità dei quattro presupposti teologici presentati dalla *CTI*.

Alcune conseguenze per la teologia delle religioni

a) Il valore salvifico delle religioni

Numerosi testi del Concilio Vaticano II, confermati dall'enciclica *RM* di Giovanni Paolo II (1990), sottolineano chiaramente la presenza dello Spirito Santo negli uomini di buona volontà, ma anche nella società, nella storia dei popoli, nelle culture e nelle religioni, in riferimento a Cristo. Così, le religioni aiutano gli uomini ad attendere al loro fine ultimo. Ma questo non significa che tutto sia salvifico, giacché le altre religioni non possono essere comparate alla funzione che la Chiesa compie per la salvezza dei cristiani e di coloro che non lo sono (*CTI*, nn. 81-87).

b) La rivelazione

Cristo è mediatore e pienezza totale della rivelazione. Solamente in Cristo e nel suo Spirito Dio si è offerto autenticamente agli uomini, in modo particolare al popolo di Israele, e in modo totale nella Nuova Alleanza. Ma Dio si è fatto e si fa conoscere nella creazione, attraverso il discernimento della coscienza e per altre strade, che sono semi del Verbo (*CTI*, nn. 88-92).

c) Verità e posizioni pluraliste

«L'insegnamento della chiesa sulla teologia delle religioni muove dal centro della verità della fede cristiana. Tiene conto, da una parte, dell'insegnamento paolino della conoscenza naturale di Dio, e insieme esprime la fiducia nell'azione universale dello Spirito. Vede entrambe le linee fondate sulla tradizione teologica; valorizza il vero, il buono e il bello delle religioni a partire dal fondamento della verità della propria fede, ma non attribuisce in generale una stessa validità alla pretesa di verità delle altre religioni» (*CTI*, n. 96).

Le teologie pluraliste si preoccupano di una rinnovata unità con le diverse religioni. Sul piano teologico, esse sono alla ricerca di una piattaforma comune per l'unità. Come strategia di dialogo tra le religioni, la teologia pluralista non si giustifica dinanzi alla pretesa di verità della propria religione, ma dissolve allo stesso tempo la pretesa di verità dell'altra parte (*CTI*, nn. 97 e 99).

Di fronte alla semplificazione storica, epistemologica o teologica del rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni nella teologia pluralista, è necessario partire dalla visione differenziata delle religioni, come si trova nella dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II. In essa viene descritto quello che le religioni del mondo hanno fondamentalmente in comune, cioè lo sforzo «di superare,

in vari modi, l'inquietudine del cuore umano proponendo delle vie, cioè delle dottrine, dei precetti di vita e dei riti sacri» (*NA*, n. 2). [...] Una teologia cristiana delle religioni dev'essere in grado di esporre teologicamente gli elementi comuni e le differenze tra la propria fede e le convinzioni dei diversi gruppi religiosi (*CTI*, n. 100).

d) Dialogo interreligioso e mistero della salvezza

Il dialogo interreligioso, in quanto tale, coinvolge tre interlocutori: le persone che dialogano, ma anche e in primo luogo il Dio che esse professano. Per questo il cristiano vi è interpellato da due questioni fondamentali, dalle quali dipende il senso del dialogo: il senso di Dio e il senso dell'uomo. Nel dialogo interreligioso, ogni interlocutore si esprime secondo un determinato senso di Dio, secondo la propria comprensione della trascendenza e della relazione tra Dio e l'uomo. A questo punto è necessario fare una distinzione: di quale Dio si tratta? quali sono i suoi attributi? in quale contesto dottrinario si trova l'interlocutore del cristiano? di quale cultura è tributario? nel dialogo interreligioso, gli interlocutori hanno la stessa concezione della persona? Per il cristiano, «l'uomo è a immagine di Dio», e in ogni dialogo interreligioso è implicata la relazione con il Dio vivente e vero; da qui l'importanza della preghiera, affinché il dialogo divenga un incontro e non semplicemente uno scambio (*CTI*, nn. 106-113).

Il documento della *CTI* ha due pagine di conclusioni (*CTI*, nn. 114-117). Nella misura in cui si inscrive nel dinamismo della tradizione della Chiesa, il dialogo ha la sua fonte, il suo modello e il suo fine nella Santa Trinità, poiché manifesta e attualizza la missione del *Logos* eterno e dello Spirito Santo. La pedagogia divina del dialogo è fatta di parole ma anche di atti; entrambi manifestano la «novità cristiana». «In questo senso il dialogo interreligioso fa parte, secondo i tempi e i momenti fissati dal Padre, della preparazione evangelica».

5. *La dichiarazione* Dominus Jesus

La dichiarazione *Dominus Jesus*, centrata sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, proviene dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, pronunciatasi in sessione plenaria. Papa Giovanni Paolo II approva il documento «con scienza certa e con la sua autorità apostolica». La conferma e ne ordina la pubblicazione il 6 agosto 2000[77].

Nella sua introduzione all'edizione francese, il cardinale Pierre Eyt spiega il significato della dichiarazione: mettere in luce la modalità di trasmissione ai non cristiani della grazia salvifica di Dio, sempre data da Cristo nello Spirito e misteriosamente in rapporto con la Chie-

[77] *Le Seigneur Jésus. Déclaration Dominus Jesus sur l'unicité et l'universalité de Jésus-Christ et de l'Église*, introduzione del cardinale Eyt, presidente della Commissione dottrinale dei vescovi francesi, coll. «Documents d'Église», Le Centurion-Fleurus-Éditions du Cerf, Paris 2000 [*Dominus Jesus. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa* (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con _cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_it.html)]. Utilizziamo questa traduzione francese che citiamo con la sigla *DJ*. Vi sono altre traduzioni. Cfr. *La documentation catholique*, Bayard, Paris 1 ottobre 2000, pp. 813-822.

sa; prendere in esame, sia a livello pratico che a livello teorico, il dialogo tra la fede cristiana e le altre tradizioni religiose; ricordare alcuni contenuti dottrinali essenziali che siano d'aiuto alla riflessione teologica, per scoprire poco a poco soluzioni conformi ai dati della fede e atte a rispondere alle sfide della cultura contemporanea. Eppure, la dichiarazione intende anche confutare alcuni elementi erronei (n. 3). Possiamo così trovarvi testi che parlano della messa in pericolo della perennità dell'annuncio missionario, che si esprimono contro la giustificazione del pluralismo religioso come un diritto (*de jure*), contro chi paragona la *fede teologale* del cristianesimo alle *credenze* delle altre religioni e contro chi immagina un'economia dello Spirito più universale di quella del Verbo incarnato, crocifisso e risuscitato. La dichiarazione associa così, in modo organico, alcune riflessioni di ecclesiologia a quanto è sottolineato riguardo a Cristo e allo Spirito Santo. Il cardinale Eyt termina la sua esposizione affermando: «È possibile che la ricezione di questo documento susciti situazioni imbarazzanti per il Magistero» (p. XI).

Questa previsione si avvera: il testo suscita infatti molte reazioni negative, forse perché non viene accolto in via prioritaria da coloro che, nella ricerca teologica, ne sono i veri destinatari[78]. Le difficoltà di ricezione della dichiarazione ruotano attorno alla posizione assunta dal dialogo nella Chiesa, all'unicità della mediazione di Cristo, all'idea stessa della fede, al concetto di verità e all'idea di missione. Dopo aver mostrato le difficoltà di ricezione, M. Pivot espone la situazione due anni dopo la pubblicazione della dichiarazione[79]. Non ci soffermeremo sulle diverse dispute, ma affronteremo subito la lettura del testo DJ della Congregazione per la Dottrina della Fede.

La rivelazione di Gesù Cristo, completa e definitiva

Dopo un'introduzione sul mistero della salvezza minacciato dalla mentalità relativista circostante, la dichiarazione afferma innanzitutto che «la rivelazione di Gesù Cristo è definitiva e completa»[80]. Il Vaticano II insegna che la

[78] Se si rileggono i numerosi articoli apparsi sulla stampa a partire dall'ottobre e novembre 2000, si constata che contro la *Dominus Jesus* è stata organizzata una vera e propria campagna. Molte reazioni venivano da persone che non avevano che una vaga conoscenza della teologia delle religioni e del dialogo interreligioso: da qui le affermazioni gratuite di una polemica talvolta violenta.

[79] Tornata la calma al termine di una querelle durata due anni, alcuni specialisti hanno fatto sentire la loro voce. Così, il cardinale Walter Kasper ha tenuto una lunga conferenza sul «dialogo ecumenico» davanti all'assemblea generale della Federazione dei protestanti francesi; cfr. *La documentation catholique*, 19 maggio 2002, 484-491. Con l'aiuto di alcuni collaboratori, MAURICE PIVOT ha pubblicato un articolo ben documentato intitolato *La déclaration Dominus Jesus deux ans après*, *Esprit et Vie*, n. 71, dicembre 2002, Éditions du Cerf, Paris, pp. 3-13. Cfr. anche il volume dei *Mélanges Joseph Doré*, intitolato *Les responsabilités des théologiens*, Éditions du Cerf, Paris 2002.

[80] «Fedele alla parola di Dio, il Concilio Vaticano II insegna: 'La profonda verità, poi, sia su Dio sia sulla salvezza dell'uomo, risplende a noi per mezzo di questa rivelazione nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione'» (*Dei Verbum*, n. 2, citato in DJ, n. 5).

rivelazione sia su Dio sia sulla salvezza dell'uomo risplende a noi per mezzo di questa rivelazione nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione. [...] Per questo l'enciclica *Redemptoris missio* ripropone alla Chiesa il compito di proclamare il Vangelo, come pienezza della verità (*DJ*, n. 5).

È quindi contraria alla fede della Chiesa la tesi circa il carattere limitato, incompleto e imperfetto della rivelazione di Gesù Cristo [...]. La fede esige che si professi che il Verbo fatto carne, in tutto il suo mistero, che va dall'incarnazione alla glorificazione, è la fonte, partecipata, ma reale, e il compimento di ogni rivelazione salvifica di Dio all'umanità, e che lo Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo, insegnerà agli Apostoli, e, tramite essi, all'intera Chiesa di tutti i tempi, questa «verità tutta intera» (Gv 16,13) (*DJ*, n. 6).

La risposta adeguata alla rivelazione divina è l'obbedienza della fede (Rm 1,5; 16,26 e 2 Cor 10,5-6), che comporta l'accoglienza della verità della rivelazione di Cristo garantita da Dio. Va tenuta ferma la distinzione tra la fede teologale e la credenza nelle altre religioni. Quest'ultima è un insieme di credenze e di riflessioni, un tesoro umano di saggezza e di religiosità, ma bisogna vigilare per non ridurre, o addirittura annullare, la differenza tra il cristianesimo e le altre religioni (*DJ*, n. 7). La dichiarazione insegna anche che «i libri sacri di altre religioni, che di fatto alimentano e guidano l'esistenza dei loro seguaci, ricevono dal mistero di Cristo quegli elementi di bontà e di grazia in essi presenti» (*DJ*, n. 8).

Il *Logos* incarnato e lo Spirito Santo nell'opera di salvezza

Appoggiandosi a diversi passi del Nuovo Testamento, ai Padri, ai Concili di Nicea e di Calcedonia, al Vaticano II e alle chiare dichiarazioni di papa Giovanni Paolo II, *DJ* rifiuta come inaccettabili le tesi che sostengono che Gesù di Nazaret sia soltanto una delle figure che rivelano il divino, «uno dei tanti volti che il Logos avrebbe assunto nel corso del tempo per comunicare salvificamente con l'umanità». Va anche rifiutata la posizione di un pluralismo religioso che propone un'economia del Verbo eterno che sia valida anche al di fuori della Chiesa e senza essere in rapporto con essa (*DJ*, nn. 9 e 10). Fedele alla rivelazione divina e alla tradizione, il Vaticano II conferma che Gesù Cristo è il mediatore e il redentore universale (*GS*, n. 45) e ricorda il legame intimo che sussiste tra il mistero di Cristo e il mistero dello Spirito Santo (*LG*, nn. 3, 4, 7). Lo Spirito Santo attua «l'influsso salvifico del Figlio fatto uomo nella vita di tutti gli uomini, chiamati da Dio ad un'unica mèta, sia che abbiano preceduto storicamente il Verbo fatto uomo, sia che vivano dopo la sua venuta nella storia» (*DJ*, nn. 11 e 12).

Unicità e universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo

Numerosi testi neotestamentari innervano la fede permanente della Chiesa, che afferma che Gesù Cristo, Figlio di Dio, Signore e unico salvatore, attraverso la sua incarnazione, la sua morte e la sua risurrezione è il compimento della storia della salvezza, di cui è pienezza e centro. In questo mistero, la volontà salvifica universale di Dio Uno e Trino si manifesta e si

compie una volta per tutte. Il concorso di mediazioni di diverso tipo e di diverso ordine non è escluso; esse assumono tuttavia senso e valore unicamente a partire da quelle di Cristo, che è l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine (*Ap* 22,13) (*DJ*, nn. 13, 14, 15).

Unicità e unità della Chiesa

«Il Signore Gesù, unico Salvatore, non stabilì una semplice comunità di discepoli, ma costituì la Chiesa come *mistero salvifico*» (*DJ*, n. 16). Esiste una continuità storica – fondata sulla successione apostolica – tra la Chiesa istituita da Gesù Cristo e la Chiesa cattolica (*LG*, n. 15). Anche se la Chiesa di Cristo continua a sussistere in pienezza nella Chiesa cattolica, nondimeno numerosi elementi di santificazione e di verità esistono al di fuori delle sue strutture (*DJ*, n. 16).

Chiesa, Regno di Dio e Regno di Cristo

La Chiesa è da un lato segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano, e dall'altro è il popolo che trae la propria unità dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito (*LG*, nn. 1, 4, 5). Parlando dell'unione inseparabile tra Chiesa e Regno, non si deve dimenticare «l'opera di Cristo e dello Spirito fuori dei confini visibili della Chiesa» (Giovanni Paolo II, *RM*, n. 18), poiché il Regno riguarda le persone umane, la società e il mondo intero. Il Regno è la manifestazione e la realizzazione «del suo disegno di salvezza in tutta la sua pienezza» (*RM*, n. 15). La dichiarazione *DJ* mette in guardia contro concezioni «regnocentriche» o «teocentriche» che rischiano di dimenticare Cristo e il suo mistero di redenzione (*DJ*, n. 19).

La Chiesa e le religioni di fronte alla salvezza

Nell'enciclica *RM*, Giovanni Paolo II scrive che è necessario far convivere due verità: la possibilità reale della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e l'indispensabilità della Chiesa per la salvezza (*RM*, n. 9). «Circa il modo in cui la grazia salvifica di Dio, che è sempre donata per mezzo di Cristo nello Spirito ed ha un misterioso rapporto con la Chiesa, arriva ai singoli non cristiani, il Concilio Vaticano II si limitò ad affermare che Dio la dona 'attraverso vie a lui note' (*AG*, n. 7)». La teologia cerca di approfondire questa idea. «Tale lavoro teologico va incoraggiato», afferma la *DJ*, «perché è senza dubbio utile alla crescita della comprensione dei disegni salvifici di Dio e delle vie della loro realizzazione» (*DJ*, n. 21). Come scrive Giovanni Paolo II, nell'ottica del Vaticano II le diverse tradizioni religiose contengono e propongono elementi di religiosità che procedono da Dio e fanno parte di ciò che lo Spirito compie nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e nelle religioni (*AG*, n. 11; *NA*, n. 2; *RM*, n. 29).

Con questi incoraggiamenti alla teologia delle religioni e con questi riferimenti alla dottrina positiva della Chiesa sulle religioni non cristiane termina la dichiarazione *DJ* della Congregazione per la Dottrina della Fede.

6. *Conclusioni*

Fin dagli *Atti degli Apostoli*, i cristiani vivono assieme ad altri credenti, e la Chiesa di Cristo convive con diverse religioni e tradizioni religiose. Nell'arco di venti secoli avvengono scontri a volte violenti, ma anche periodi di tolleranza, di dialogo e di serena coabitazione. Fin dal II secolo, i Padri della Chiesa – san Giustino, Clemente Alessandrino, Origene e altri – parlano dei «semi del Verbo» presenti nella filosofia e nelle religioni dei pagani. Nel XIX secolo, John Henry Newman, erede del neoplatonismo dei Padri greci e della loro teologia, pone la rivelazione di Dio agli uomini e l'azione divina della salvezza nella prospettiva della storia umana.

Nella loro opera di aggiornamento della Chiesa cattolica, i Padri del Concilio Vaticano II si dedicano a queste tematiche, e al termine di un lungo lavoro pubblicano i testi fondativi di un modo positivo di guardare alle altre religioni: la *LG*, n. 16, la *NA* e la *AG*, nn. 3 e 7. Il Concilio impegna i cristiani a riconoscere valori ed elementi di verità in tutte le tradizioni religiose e, proclamando Gesù Cristo unico Figlio di Dio e Salvatore, li invita a entrare in dialogo con gli altri credenti. Si tratta di fare azione «di dialogo e di annuncio».

All'indomani del Concilio, il Magistero pontificio si mette al lavoro a partire da questi testi e dà loro immediatamente seguito. Nella *Ecclesiam suam* (1964), papa Paolo VI definisce il programma del dialogo interreligioso, mostrando che esso si basa sul dialogo continuo tra Dio e gli uomini. La sua esortazione *Evangelii nuntiandi* del 1975 precisa ciò che la Chiesa intende per «annuncio dell'evangelo». Nella sua prima enciclica, la *Redemptor hominis* (1979), papa Giovanni Paolo II accetta la pluralità religiosa come un fatto del mondo attuale e mostra come, nel cuore della storia, il mistero di Cristo sia un elemento di unità per la famiglia umana. La sua enciclica *Dominum et vivificantem* (1987) afferma con chiarezza che lo Spirito Santo agisce anche nelle diverse tradizioni religiose. Parlando dell'impegno missionario nella *RM* (1990), spiega che il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa, e non cesserà mai di incoraggiarlo.

Nel 1964, il giorno di Pentecoste, in pieno Concilio, papa Paolo VI crea il Segretariato per le Religioni non cristiane, che diventerà il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Gli assegna la missione di cercare i metodi e le vie che permettano di instaurare un dialogo con i non cristiani e di creare tra tutti i credenti una stima reciproca. Il *Bollettino* del Segretariato deve essere un mezzo per continuare e perpetuare i colloqui iniziati durante le due ultime sessioni del Concilio. Presto il dialogo si estende notevolmente e arriva ad implicare una teologia cristiana delle religioni alla ricerca della propria strada. Nel documento *Riflessioni e orientamenti di dialogo e missione*, il Pontificio Consiglio mostra che il dialogo va di pari passo con la presenza e la testimonianza, la liturgia e la preghiera, l'azione sociale e l'annuncio di Gesù Cristo. A questo documento del 1984 succede, nel 1991, *DA*, che si accosta al mistero della Chiesa e continua a un tempo a mantenere l'indispensabilità della mediazione della Chiesa per la salvezza e a sottolineare che Dio è libero di salvare chi vuole. *DA* dichiara che l'annuncio e il dialogo, ognuno a suo modo, vanno considerati entrambi componenti e forme autentiche dell'unica missione evangelizzatrice della Chiesa.

Nella teologia delle religioni, che ancora non ha uno statuto ben preciso, nasce una corrente pluralista che porta scompiglio a causa della sua pretesa rivoluzione copernicana, che prende le distanze dai testi conciliari fondativi e dalle posizioni del Magistero e, nel più totale relativismo, è convinta che tutte le religioni siano in grado, da se stesse, di portare alla salvezza. Inoltre, nel 1996, sulla base dell'analisi e della valutazione dello stato attuale della teologia delle religioni, la Commissione Teologica Internazionale constata che lo statuto del cristianesimo e delle altre religioni in quanto realtà socio-culturali in rapporto con la salvezza non è stato ancora chiarito a sufficienza. Essa insiste sull'universalità dell'azione salvifica e sull'azione dello Spirito Santo in unione con quella di Cristo. Dire che le religioni aiutano gli uomini a perseguire il loro fine ultimo non significa che tutto nelle religioni sia salvifico. Cristo è mediatore e pienezza totale della rivelazione. Per la CTI, il problema da risolvere nella teologia delle religioni non è di sapere se altre religioni siano vie parallele di salvezza, ma piuttosto come esse partecipino all'unico cammino che è Cristo, Salvatore di tutti, unico mediatore tra Dio e gli uomini. Il compito della teologia delle religioni è di far comprendere il mistero di Gesù Cristo mettendo in rilievo i «semi del Verbo» presenti nelle altre tradizioni religiose.

Confermata da papa Giovanni Paolo II, il 6 agosto 2000, la dichiarazione DJ, emanata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, mette in evidenza la modalità di trasmissione ai non cristiani della grazia salvifica di Dio offerta da Cristo nello Spirito e in misterioso rapporto con la Chiesa. Essa riafferma che la rivelazione attraverso Gesù Cristo è completa e definitiva. Mostra il carattere unico del *Logos* incarnato e dello Spirito Santo nell'opera di salvezza. Insiste sull'unicità e sull'universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo e precisa il ruolo della Chiesa e quello delle altre religioni rispetto alla salvezza.

La nostra breve indagine, compiuta a partire dai testi, mostra che, nell'arco di quarant'anni, a partire dal Concilio Vaticano II, il percorso che porta alla definizione di uno statuto chiaro e definitivo di una teologia cristiana delle religioni ha tratto largamente beneficio dagli orientamenti dati dal Magistero della Chiesa cattolica.

Bibliografia

1. Fonti

Concilio Vaticano II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Centurion, Paris 1967.

–, *La constitution dogmatique sur l'Église. L'Église de Vatican II*, 3 voll., coll. «Unam sanctam» 51 a, b, c, Éditions du Cerf, Paris 1966 [*Costituzione dogmatica sulla Chiesa «Lumen Gentium»*, in *Tutti i documenti del Concilio. Testo italiano dei 16 documenti promulgati dal Concilio Vaticano II conforme all'Edizione Tipica Vaticana*, Massimo, Milano 1996[20], pp. 1-78].

–, *L'activité missionnaire de l'Église*, coll. «Unam sanctam» 67, Éditions du Cerf, Paris 1967 [*Decreto sull'attività missionaria della Chiesa «Ad gentes»*, in *Tutti i documenti del Concilio*, cit., pp. 392-445].

–, *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, coll. «Unam sanctam» 61, Éditions du Cerf, Paris 1966 [*Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane «Nostra Aetate»*, in *Tutti i documenti del Concilio*, cit., pp. 531-537].

PAOLO VI, papa, *Ecclesiam suam*, enciclica, 1964.

–, *Evangelii nuntiandi*, esortazione apostolica, 1975.

GIOVANNI PAOLO II, papa, *Dominum et vivificantem*, enciclica, 1986.

–, *Redemptoris missio*, enciclica, 1990.

Commissione Teologica Internazionale, *Le christianisme et les religions*, Le Centurion, Éditions du Cerf, Paris 1997 [*Il cristianesimo e le religioni* (http://www.internetica.it/m267-ind.htm)].

Congregazione per la Dottrina della Fede, *Déclaration "Dominus Jesus" sur l'unicité et l'universalité de Jésus-Christ et de l'Église*, Le Centurion-Éditions du Cerf, Paris 2000 [*Dominus Jesus. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa* (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_it.html)].

GIOIA F., *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*. Documents officiels, Éditions de Solesmes, 1997, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*, a cura del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, documenti raccolti da F. Gioia, Éditions de Solesmes, Solesmes 1997 [ed. it. non aggiornata, *Il dialogo interreligioso nel Magistero pontificio. Documenti 1963-1993*, a cura di F. Gioia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994]. In questo volume di 995 pagine l'autore pubblica i documenti ufficiali del Magistero che riguardano il dialogo interreligioso e la teologia delle religioni. È un prezioso strumento di lavoro.

Segretariato per i non cristiani / Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Bollettino* (1966-2004, 116 fascicoli). È una miniera di informazioni che consente di conoscere le molteplici attività dialogiche attraverso il mondo nell'arco dei quarant'anni trascorsi dalla fine del Concilio Vaticano II. Disponiamo anche di tutti i documenti ufficiali del Pontificio Consiglio.

2. L'incontro tra le religioni

AA.VV., *Paix aux hommes de bonne volonté. Les grandes religions au rendez-vous d'Assise. 27 octobre 1986*, Le Centurion, Paris 1986.

BOESPFLUG F., LABBÉ V., *Assise 10 ans après. 1986-1996*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

BONIVENTO C. (a cura di), *Monachesimo cristiano, buddista, indù. Incontro interreligioso sulla vita monastica. Praglia, 3-8 ottobre 1977*, EMI, Bologna 1978.

BOUBLIK V., *Teologia delle religioni*, Studium, Roma 1973.

«Christus», rivista: *Rencontre des religions*, n. 86, 1975.

CORNELIS E., *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Éditions du Cerf, Paris 1965.

DALMAIS J.H., *Shalom. Chrétiens à l'écoute des grandes religions*, Desclée de Brouwer, Paris 1972.

DE LUBAC H., *Les religions humaines d'après les Pères*, in ID., *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Aubier, Paris 1967, pp. 120-167 [tr. it. *Paradosso e mistero della Chiesa*, a cura di T. David, A. Civita, Jaca Book, Milano 1979²].

DORÉ J. (a cura di), *Le christianisme vis-à-vis des religions*, Publications de l'Académie internationale des sciences religieuses, Artel, Namur 1997.

ELIADE M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 voll., Payot, Paris 1976, 1978, 1983 [tr. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 voll., Sansoni, Firenze 1996].

GIRAULT R., *Évangile et religions aujourd'hui*, Éditions Ouvrières, Paris 1969.

GIRRA O., *Au-delà de la tolérance. La rencontre des religions*, Bayard, Paris 2001.

KRAEMER H., *Religion and the Christian Faith*, Lutterworth Press, London 1961.

LECLERCQ J., *Nouvelle page d'histoire monastique. L'histoire de l'AIM 1960-1985*, AIM, Vanves 1986.

RIES J., *Les chemins du sacré dans l'histoire*, coll. «Présence et Pensée», Aubier, Paris 1985.

SCHWEITZER A., *Das Christentum und die Weltreligionen. Zwei Aufsätze zur Religionsphilosophie* (1922), Beck, München 2002⁴ [tr. it. *Il cristianesimo e le grandi religioni. Bramanismo, buddismo, confucismo, induismo eccetera. Discorsi di Alberto Schweitzer tradotti da G. G.*, Doxa, Milano 1933].

SLATER R.H.L., *Can Christians Learn from Other Religions?*, Seabury Press, New York 1963.

Spiritus, *La mission à la rencontre des religions*, Colloquio intercontinentale di Chevilly-Larue, 12-16 settembre. 1994; gli atti sono in *Spiritus*, n. 138, Paris 1995.

TERRIN A.N., *Il respiro religioso dell'Oriente. Luoghi d'incontro con il cristianesimo*, Dehoniane, Bologna 1997.

VALLÉE G., *Mouvement œcuménique et religions non chrétiennes. Un débat oecuménique sur la rencontre interreligieuse de Tambaram à Uppsala (1938-1968)*, Desclée de Brouwer, Paris-Tournai 1975.

VAN STRAELEN H., *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXe siècle. Étude historique et théologique*, Beauchesne, Paris 1994.

3. Il dialogo interreligioso

ARINZE F. (cardinale), *À la rencontre des autres croyants. Les dialogues interreligieux, un engagement et un défi*, Mediaspaul, Paris 1997 [tr. it. *Incontrando altri credenti. Introduzione al dialogo interreligioso*, Benedettina Editrice, Parma 1998].

AUBERT J.M., COUVREUR J. (a cura di), *Mission et Dialogue interreligieux*, Faculté de Théologie, Lyon 1990.

BASSET J.C., *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, prefazione di C. Geffré, coll. «Cogitatio fidei» 197, Éditions du Cerf, Paris 1996 (bibl., pp. 447-496).

BEZANÇON J.-N. (a cura di), *Au carrefour des religions. Rencontre, Dialogue, Annonce*, Beauchesne, Paris 1995.

DOGNETON P., *La rencontre des religions. Théologie et pratique du dialogue*, Aubin, Paris 1995.

GIRRA D., *Le dialogue interreligieux, Questions actuelles*, n. 9, Bayard, Paris 1999.

LUNEAU A., *Pour aider au dialogue: les Pères et les religions non chrétiennes*, in «Nouvelle Revue théologique», 89, 1967, 821-841, 914-939.

MOUTTAPA J., *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions*, Albin Michel, Paris 1996 [tr. it. *Dio e la rivoluzione del dialogo. L'era degli scambi tra le religioni*, a cura di Ar. e Al. Rizzi, Servitium, Sotto il Monte 1999].

PANIKKAR R., *The intrareligious dialogue*, Paulist Press, New York 1999[2] [tr. it. *Il dialogo intrareligioso*, a cura di N. Giostra, Cittadella, Assisi 2001[2]].

ID., *L'incontro indispensabile. Il dialogo delle religioni*, trad. it. di G. Franzoni, prefazione di P.F. De Béthune OSB, Jaca Book, Milano 2001.

ID., *La trinidad y la experiencia religiosa*, Siruela, Barcelona 1989 [tr. it. *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, a cura di A. Augusti Chimenti, Cittadella, Assisi 1989].

ROSSANO P., *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

SAGAZAN DE B., *Le dialogue interreligieux*, coll. «Les Carnets de Fêtes et Saisons» 28, Éditions du Cerf, Paris 1998.

SALENSON C., *Contributions à la théologie du dialogue*, *Chemins de dialogue*, n. 12, Marseille 1998. Tutto il fascicolo è dedicato al dialogo.

ID., AVELINE J.M., *Chemins de dialogue*, primo numero del periodico dell'«Institut de sciences et de théologie des religions» di Marsiglia. Uno strumento prezioso al servizio del dialogo interreligioso; Marseille, gennaio 1993.

Segretariato per i non cristiani, *Religions. Thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique*, Ancora, Milano 1970.

ZAGO M., *Buddhismo e cristianesimo in dialogo. Situazioni, rapporti, convergenze*, Città Nuova, Roma 1985.

ID., *«Nostra Aetate». Dialogo interreligioso a 20 anni dal Concilio*, Piemme, Casale Monferrato 1986.

4. Cristologia e teologia delle religioni

BORDONI M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 2003[2].

CODA P. (a cura di), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Pontificia Università Lateranense, Roma – Mursia, Milano 1997.

DANIÉLOU J., *Le mystère du salut des nations*, Éditions du Seuil, Paris 1948 [tr. it. *Il mistero della salvezza e delle nazioni*, a cura di D. Tenderini, Morcelliana, Brescia 1966[3]].

D'COSTA G. (a cura di), *Christianity Uniqueness Reconsidered. The Myth of Pluralistic Theology of Religions*, Wipf & Stock Publishers, New York 1990 [tr. it. *La teologia pluralista: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, a cura di G. Pulit, introduzione di C. Molari, Cittadella, Assisi 1994].

DORÉ J., *L'Église du Christ et le salut du monde*, *Pro Dialogo*, nn. 85-86, 1994, pp. 91-106.

ID., *La présence du Christ dans les religions non chrétiennes*, *Chemins du dialogue*, n. 9, 1997, pp. 13-50.

ID. (a cura di), *Le christianisme vis-à-vis des religions*, Académie Internationale des Sciences Religieuses, Artel, Namur 1997.

DUPUIS J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée, Paris 1989 [tr. it. *Gesù Cristo incontro alle religioni*, a cura di G. Garatto, Cittadella, Assisi 1991[2]].

ID., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Éditions du Cerf, Paris 1997 [tr. it. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, a cura di G. Volpe, Queriniana, Brescia 2000[3]].

ID., *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Desclée de Brouwer, Paris 2002 [orig. *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, prefazione di L. Sartori, Queriniana, Brescia 2001].

FÉDOU M., *Les religions selon la foi chrétienne*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

ID., *Le Fils unique et ses frères. Unicité du Christ et pluralisme religieux*, Facultés jésuites de Paris, Paris 2002.

ID., *Le développement du dialogue interreligieux depuis le concile Vatican II. Réflexion théologique*, *Pro Dialogo*, n. 116, 2004, pp. 172-194.

FITZGERALD M., MACHADO F.A., *Théologie chrétienne des religions: un bilan*, in *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, a cura di F. Bousquet *et al.*, Desclée de Brouwer, Paris 2002, pp. 273-286.

GEFFRÉ CL., *La théologie des religions vingt ans après Vatican II*, *Islamochristiana*, 11, 1985, pp. 115-133.

ID., *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, in *Au carrefour des religions. Rencontre, Dialogue, Annonce*, a cura di J.-N. Bezançon, Beauchesne, Paris 1995, pp. 83-106.

ID., *Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie*, in *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, a cura di F. Bousquet e a., Desclée de Brouwer, Paris 2002, pp. 211-224.

GELOT J., *Vers une théologie chrétienne des religions non chrétiennes*, *Islamochristiana*, 2, 1976, pp. 1-53.

GOUNELLE A., *Théologie des religions du monde. Essai de typologie*, *Chemins de dialogue*, 1, 1993, pp. 47-65.

LATOURELLE R., *Théologie science du salut*, Desclée de Brouwer, Paris 1968 [tr. it. *Teologia scienza della salvezza*, a cura di V. Pagani, aggiornamento bibliografico di C. Aparicio, Cittadella, Assisi 2005[8]].

LAUZIN DE P., *Le ciel et la forêt*, 2 voll., Martin, Morin 2000. I. *Au-delà du Pluralisme*; II. *Le christianisme et les autres religions*.

LONERGAN B.J.F., *Method in Theology*, Darton, Longman & Todd, London 1973[2] [tr. it. *Il metodo in teologia*, a cura di N. Spaccapelo, S. Muratore, Città Nuova, Roma 2001].

LORIZIO G., *Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*, Messaggero, Padova 1998.

ODASSO G., *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Roma 1998.

O'LEARY J.S., *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, coll. «Cogitatio fidei» 181, Éditions du Cerf, Paris 1994.

OTTO R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917) Beck, München 1963 [tr. it. *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1994[5]].

PANIKKAR R., *Una cristofania per i nostri tempi*, L'altrapagina, Città di Castello s. d.

ID., *Le pluralisme religieux: un défi métaphysique*, *Inter Culture*, n. 108, Montréal 1990.

RATZINGER J., *Hors de l'Église, pas de salut*, in *Le Nouveau Peuple de Dieu*, Aubier, Paris 1971, 145-171 [orig. *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1970[2]; tr. it. *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, a cura di G. Re, Queriniana, Brescia 1992[4]].

ID., *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Urfeld Verlag, Bad Tölz 2005[3] [tr. it. *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, a cura di G. Reguzzoni, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000].

ROSSANO P., *Seigneurie du Christ et pluralisme religieux*, *Bulletin du secrétariat pour les non-chrétiens*, XV/1, 1980.

SANNA I.(a cura di), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993.

SCHLETTE H.R., *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer Theologie der Religionen*, Herder, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1963 [tr. it. *Le religioni come tema della teologia*, a cura di L. Ballarini, Morcelliana, Brescia 1968].

SERRETTI M. (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

SESBOÜÉ B., *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004.

Spiritus, *L'annonce de Jésus-Christ et la rencontre des religions*, Colloquio di teologia cristiana di Parigi, 17-20 settembre. 1991; gli atti sono in *Spiritus*, n. 126, Paris 1992.

TERRIN A.N., *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1998[2].

ID., *Religioni, esperienza, verità. Saggi di fenomenologia della religione*, Quattroventi, Urbino 1986.

THEOBALD CH., *Positions de l'Église catholique dans le dialogue interreligieux. De la Déclaration Nostra Aetate de Vatican* II *à la rencontre d'Assise*, in *Unité chrétienne*, 96, nov. 1989, pp. 5- 37.

TILLICH P., *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, New York 1963 [in *Il cristianesimo e le religioni e riflessioni autobiografiche*, trad. it. e presentazione di F. Ricardi, Mursia, Milano 1971].

UBBIALI S., (a cura di), *Teologia delle religioni e liturgia*, coll. «Caro salutis cardo», Messaggero, Padova 2001. Due articoli importanti: G. PITTAU, *Teologia delle religioni e liturgia*, pp. 157-169 e J. DUPUIS, *Comunione e condivisione nel dialogo religioso: la fede personale e l'esperienza dell'altro*, pp. 170-194.

VAN CANGH J.M.(a cura di), *Salut universel et regard pluraliste*, Desclée de Brouwer, Paris 1986.

VIDAL J., *L'Église et les religions ou le désir réorienté*, prefazione di Y. Jaigu, Albin Michel, Pa-

ris 1992 [tr. it. *Il desiderio riorientato. Chiesa e religioni*, a cura di A. Tombolini, notizia di J. Ries, Jaca Book, Milano 1994].

Bibliografia

AVELINE J.-M., *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, prefazione di J. Doré, Éditions du Cerf, Paris 2003. Bibliografia sistematica in cinque parti, pp. 729-750. Una parte riguarda la teologia delle religioni.

BASSET J.C., *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Éditions du Cerf, Paris 1996. Bibliografia sistematica orientata al dialogo interreligioso alle pp. 447-496.

FÉDOU M., *Les religions selon la foi chrétienne*, Éditions du Cerf, Paris 1996. Bibliografia classificata secondo l'ordine dei capitoli alle pp. 115-120.

ALLA RICERCA DI DIO
La via dell'antropologia religiosa

Presentiamo il primo volume di AMATECA, la collana di manuali teologici pubblicata in dieci lingue sotto il coordinamento internazionale di Jaca Book e ispirata all'opera e alla teologia di Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar. È oltremodo significativo che l'intera collana, con le sue sette sezioni e i suoi 22 volumi (15 ad oggi pubblicati), si apra con un volume del maggiore storico delle religioni vivente, Julien Ries, che sulle tracce di Mircea Eliade ha contribuito in maniera determinante a definire un nuovo ambito disciplinare fondato sul senso del sacro nell'uomo, l'antropologia religiosa. Questo volume infatti presenta l'uomo *Alla ricerca di Dio* nel quadro e alla luce dell'antropologia religiosa, una disciplina che si distingue dall'etnologia religiosa, dalla stessa storia delle religioni e dalla sociologia religiosa. Essa studia l'uomo sia come creatore e utilizzatore dell'insieme simbolico del sacro, sia come portatore delle credenze religiose che dirigono la sua vita e il suo comportamento. Si tratta dell'uomo considerato nella sua unità e nella sua totalità, l'uomo corpo e anima, cuore e coscienza, pensiero e volontà. Questa antropologia è basata sull'*homo religiosus* e sul suo comportamento attraverso l'esperienza del sacro.

JULIEN RIES (1920), sacerdote, ha conseguito il dottorato in teologia e la licenza in filologia e storia orientale all'Université Catholique di Louvain-la-Neuve, dove ha iniziato a insegnare nel 1960, occupando dal 1968 al 1990 la cattedra di storia delle religioni e fondandovi il Centre d'Histoire des Religions, di cui è tuttora presidente. Ha creato e dirige quattro collane di studi: Homo religiosus, Cerfaux-Lefort, Information et Enseignement, Conférences et Travaux. *Dal 1975 al 1980 ha presieduto l'Institut Orientaliste di Louvain-la-Neuve e dal 1979 al 1985 è stato membro del Segretariato romano per i non cristiani.*
Autore, editore o co-editore di oltre quaranta libri e raccolte, ha inoltre pubblicato quattrocento articoli relativi a diversi campi della storia delle religioni e dell'orientalistica. Membro del comitato di redazione del Dictionnaire des Religions, *dirige il* Trattato di Antropologia del Sacro *(10 volumi, tutti già pubblicati da Jaca Book, in coedizione con Massimo, e alcuni già tradotti in quattro lingue: francese, inglese, spagnolo, ungherese). Ha ricevuto numerosi premi e riconoscimenti, tra i quali, nel 1996, il premio Capri-San Michele per il vol. IV del* Trattato di Antropologia del Sacro, *edito da Jaca Book nel 1985. Tra le sue più recenti pubblicazioni presso Jaca Book segnaliamo sei volumi nella collana illustrata per ragazzi* Le Religioni dell'umanità *(1999-2001, pubblicata in dieci lingue),* Il mito. Il suo linguaggio e il suo messaggio attraverso le civiltà *(2005, in collaborazione),* Il mito e il suo significato *(2005) e* Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni *(2006). Il piano della sua* Opera Omnia, *in corso di pubblicazione, prevede 11 volumi, di cui 6 già pubblicati.*

ISBN 978-88-16-40879-1

€ 34,00